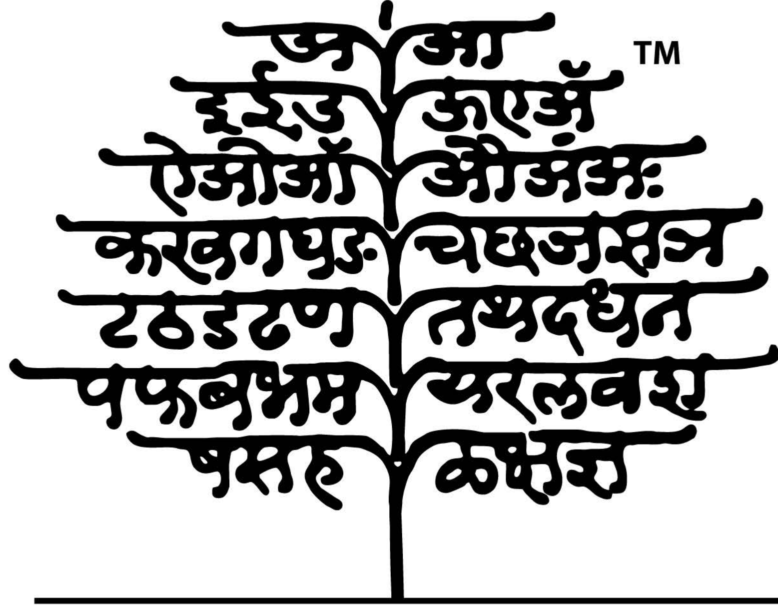
नवभारत

वर्ष ४२ । अंक ६ । मार्च १९८९





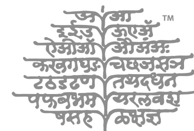
अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

[अनुक्रमणिका]







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

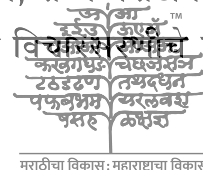
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

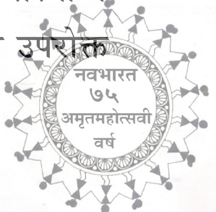
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४२ । अंक ६ । मार्च १९८९
किमत ६ रुपये वार्षिक वर्गणी ४५ रुपये
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ३००/– संस्था : रु. ५००/–



संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकासाठी 'स्थायी निधी' निर्माण केला आहे आणि अनुदानही दिले आहे.

अनुक्रमणिका





नवभारत

मार्च १९८९

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **रामचंद्र चिंतामण ढेरे :** धर्म, संस्कृती, साहित्य ह्या क्षेत्रांतील एक अग्रगण्य, व्यासंगी संशोधक; १० अभिराम, तुळशीबागवाले कॉलनी, पुणे–९. ■ **स. ह. देशपांडे :** मुंबई विद्यापीठाच्या अर्थशास्त्र विभागाचे निवृत्त प्रमुख; १९–बी/ए महंत रोड एक्स्टेन्शन, विलेपार्ले (पूर्व), मुंबई–४०० ०५७. ■ **गौरी पु. लाड :** डेक्कन कॉलेज, पुणे येथील पुरातत्त्वविभागात प्राचीन भारतीय समाज व धर्म ह्या विषयांचे अध्यापन; पुरातत्त्व विभाग, डेक्कन कॉलेज, पुणे–६. ■ **प्रतिमा केसकर :** भूतपूर्व प्राध्यापिका; निवास : द्वारा डॉ. राजा दांडेकर, लालबाग, दापोली जि. (रत्नागिरी)



अनुक्रमणिका

संपादकीय

हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (४)*

विवेकशक्ती (रीझन) आणि न्याय ह्यांच्यावर आधारलेल्या नीतीची उपयुक्ततावादी (युटिलिटेरिअन) मांडणी आपण पाहिली. 'आधुनिक' नीतिविचारांत प्रभावशाली ठरलेली ही मांडणी आहे. पण ह्याच तत्त्वांची एक वेगळी मांडणीही आधुनिक युरोपीय नैतिक विचारांत आढळते आणि हीसुद्धा उपयुक्ततावादाइतकीच प्रभावी आहे. ही म्हणजे इमान्युएल कान्टने केलेली मांडणी. कान्टचे नैतिक सिद्धान्त ख्रिस्ती धार्मिक परंपरेतील काही तत्त्वांशी नाते सांगणारे आहेत. कान्टने काही धार्मिक तत्त्वांना इहवादीरूप दिले आहे असे म्हणता येईल.

मानवी व्यक्तीची मानवी व्यक्ती म्हणून प्रतिष्ठा असते आणि ही प्रतिष्ठा तिच्या स्वायत्ततेवर, आत्मदिग्दर्शन करण्याच्या तिच्या शक्तीवर आधारलेली असते हे कान्टच्या नैतिक सिद्धान्ताचे आधारभूत तत्त्व आहे. विश्वात ज्या सर्व वस्तू आणि पशू आहेत त्यांच्याहून माणूस वेगळा आहे कारण ईश्वराने केवळ माणसाला स्वतःची प्रतिकृती म्हणून निर्मिलेला आहे– दुसऱ्या शब्दांत माणसाच्या ठिकाणी वसत असलेला अमर आत्मा ईश्वराने निर्माण केला आहे, माणसाचा अमर आत्मा हे माणसाच्या प्रकृतीत अंतर्भूत असलेले दिव्य तत्त्व आहे ह्या ख्रिस्ती सिद्धान्ताचे कान्टचा सिद्धान्त हे प्रतिबिंब आहे. ख्रिस्ती सिद्धान्ताप्रमाणे माणूस जगात असला तरी जगाचा नाही. कारण त्याचे भवितव्य जगाच्या सीमा उल्लंघून जाते. आणि म्हणून जगात वावरत असतानाही त्याच्या कृत्यांना आणि चित्तवृत्तींना अतीत (ट्रॅन्सेन्डन्ट) असा अर्थ असतो.

कान्टच्या सिद्धान्ताप्रमाणेही माणूस हा दृश्य विश्वाचा किंवा निसर्गाचा भाग असला तरी तो निसर्गात पूर्णपणे सामावलेला नसतो; निसर्गाच्या अतीत असलेले असे एक तत्त्व माणसाच्या प्रकृतीत अंतर्भूत असते. माणूस हा प्राणी आहे, त्याचे शरीर असते आणि हे शरीर ही एक भौतिक वस्तू असते. इतर प्रकारच्या भौतिक वस्तूंत घडणाऱ्या घटनांप्रमाणे माणसाच्या शरीरात घडणाऱ्या घटनाही कार्यकारणनियमांना अनुसरून अटळपणे घडत असतात. शरीराप्रमाणे माणसाला मन असते. माणसाच्या मनात घडणाऱ्या, म्हणजे मानसिक घटना त्याच्या शारीरिक घटनांशी निगडित असतात, मानसिक घटनाही निसर्गक्रमात समाविष्ट असतात आणि म्हणून याही कार्यकारणनियमांना अनुसरून दृढपणे नियमित झालेल्या असतात. मग माणसाचे वेगळेपण, त्याची 'अतीतता' कशात असते ?

कान्टच्या म्हणण्याप्रमाणे ही अतीतता मानवी कृतीमध्ये व्यक्त होते. केवळ घटना किंवा वर्तन, आणि कृत्य ह्यांच्यात भेद केला पाहिजे. समजा, एका कुत्र्याला तहान लागली आणि तो तळ्याकडे जाऊन पाणी प्याला तर हे त्या कुत्र्याचे वर्तन झाले. ह्या वर्तनाचा उलगडा असा करता येईल : कुत्र्याच्या मज्जासंस्थेची घडणच अशी असते की त्याच्या शरीरातील पाण्याचा संचय एका पातळीपेक्षा कमी होताच काही संदेश त्याच्या मेंदूकडे जातात आणि त्यांचा परिणाम म्हणून कुत्रा आजूबाजूला पाहतो, इकडेतिकडे फिरतो, आणि पाणी दिसताच त्याच्याजवळ जातो आणि ते पाणी पितो. ह्या सर्व हालचाली घडण्यासाठी ज्या स्नायूंचे आकुंचन-प्रसरण व्हावे लागते ते शरीरातील पाण्याचा संचय कमी झाल्याने मेंदूकडे जाणाऱ्या संदेशामुळे घडून येईल अशीच कुत्र्याच्या मज्जासंस्थेची रचना असते. पोटात अमुक इतके पाणी गेल्यानंतर पाणी पिण्याच्या हालचाली थांबतील अशी व्यवस्थाही मज्जासंस्थेत अंतर्भूत असते. कुत्र्याचे हे वर्तन म्हणजे भौतिक-रासायनिक घटनांची एक मालिका असते आणि भौतिक-रासायनिक नियमांनी ती निर्धारित असते. घटनांच्या ह्या क्रमात तहानेचा अनुभव, पाण्याचे दर्शन व स्पर्श, तहान लागल्याचा सुखद अनुभव इ. मानसिक अवस्था अंतर्भूत

* या संपादकीयाचा पहिला, दुसरा व तिसरा भाग अनुक्रमे जुलै ८८, जाने. ८९ आणि फेब्रु. ८९ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला होता. हा चौथा भाग. –संपादक.

अनुक्रमणिका

असतीलही. पण त्यांचाही उद्भव आणि त्यांची भौतिक कारणे व भौतिक परिणाम निसर्गनियमांना अनुसरून घडून येतात. प्राणी हे ज्यांची रचना अतिशय गुंतागुंतीची आहे असे भौतिक-मानसिक पदार्थ आहेत. माणूस हाही प्राणी आहे.

पण माणूस हा आणखी काहीतरी आहे. माणसाचे कृत्य हे प्राण्यांच्या वर्तनाप्रमाणे केवळ नैसर्गिक घटनांची मालिका नसते. माणूस वेगळा कशामुळे असतो ? एकतर माणसाला आत्मजाणीव असते. कुत्र्याला इच्छा असते म्हणजे इच्छा ह्या स्वरूपाचा अनुभव त्याला असतो; तो इच्छा अनुभवीत असतो. माणूसही अशी इच्छा अनुभवीत असतो पण आपल्याला इच्छा झाली आहे, आपण इच्छा अनुभवीत आहो ही जाणीवही त्याला असते. ह्यामुळे त्याच्या इच्छेचा जो विषय असतो, ज्याची इच्छा त्याला झालेली असते ते त्याचे **साध्य** असते. उदा., पाणी पिणे. साध्य म्हणजे जे आपल्याला घडवून आणायचे आहे आणि कृती करूनच जे घडवून आणता येते ते. इच्छेचा विषय हे माणसाचे साध्य असते, ज्या कृत्याच्या योगे ते घडवून आणता येते ते ह्या साध्याचे साधन असते आणि त्यांच्यामधील साध्य-साधन-संबंधाचे ज्ञान माणसाला असते. म्हणून आपण काय करीत आहोत ह्याचे वर्णन माणूस करू शकतो आणि ते का करीत आहोत ह्याचे स्पष्टीकरण करू शकतो. माणसाच्या विवेकशीलतेचा (रॅशनॅलिटी) हा एक भाग किंवा एक अंग होय.

तेव्हा माणसाच्या कृत्यामागे एक निर्णय असतो. माणसाचे कृत्य म्हणजे एका निर्णयाची अंमल-बजावणी असते. असे निर्णय दोन प्रकारचे असतात. माणसाला जी इच्छा असते तिची जाणीव त्याला असते आणि तिचा विषय हे त्याचे साध्य असते हे आपण पाहिले. हे साध्य सिद्ध करायचे तर त्यासाठी आवश्यक ते कृत्य करणे माणसाला भाग पडते. ते कृत्य सुखद असणार नाही. ते करावे अशी स्वाभाविक इच्छा माणसाला असणार नाही. पण स्वीकारलेले साध्य गाठायचे तर हे कृत्य माणसाला करावे लागते. ते, कदाचित त्रास-दायक असलेले कृत्य करणे ही ते साध्य गाठण्याची किंमत असते. ती मोजल्याशिवाय ते साध्य पदरात पडणार नाही अशी परिस्थिती असते. तेव्हा माणसाला निर्णय करावा लागतो तो असा : समजा अ हे माझे साध्य आहे आणि ब हे कृत्य केल्यानेच ते सिद्ध होईल अशी परिस्थिती आहे. तर ब हे कृत्य मी करणार की नाही ? जर ब हे कृत्य मी करणार नसेन तर अ हे माझे साध्य आहे असे मी म्हणू शकणार नाही. अ हे माझे साध्य आहे पण ज्या मार्गानेच ते सिद्ध होईल त्या मार्गाचा अवलंब मी करणार नाही हे म्हणणे विसंगत आहे. तेव्हा पूर्णपणे विवेकशील असा जो कर्ता आहे तो त्याचे जे साध्य असेल त्याला अनुरूप असा साधनाचा सरळ अवलंब करील. कारण पूर्णपणे विवेकशील असा कर्ता आत्मविसंगत भूमिका स्वीकारणार नाही. हे माझे साध्य आहे पण ज्याने ते सिद्ध होईल त्या मार्गाचा अवलंब मी करणार नाही अशी भूमिका तो स्वीकारणार नाही.

पण माणूस हा पूर्णपणे विवेकशील किंवा केवळ विवेकशील असा कर्ता नाही तो विवेकशील प्राणी आहे. इतर प्राण्यांच्या ठिकाणी जसे हरतऱ्हेचे इच्छा-द्वेष नैसर्गिक कारणांनी उद्भवतात तसे ते माणसाच्या ठिकाणीही उद्भवतात. आणि कोणत्याही वेळी माणसाने जे साध्य स्वीकारले असेल त्याला प्रतिकूल ठरेल अशा वर्तनात त्यांचा आविष्कार होऊ शकतो. ह्या परिस्थितीत विवेकशील (रॅशनल) आचरणाचे एक तत्त्व लाभते. ते असे : 'माणसाने जे साध्य स्वीकारले असेल ते सिद्ध करणारे परिणामकारक साधन ठरेल असे कृत्य त्याने करावे'; किंवा 'असे कृत्य त्याने करणे योग्य असते.'

ह्या तत्त्वामुळे विशिष्ट परिस्थितीत विशिष्ट कृत्य करण्याचे **बंधन** माणसावर येते हे उघड आहे. माणूस जर केवळ विवेकशील असता तर स्वीकारलेल्या साध्याशी अनुरूप असे कृत्य करण्याची त्याची स्वाभाविक प्रवृत्ती असती. "स्वीकारलेल्या साध्याशी अनुरूप असे कृत्य सदैव करणारा कर्ता" असे त्याचे वर्णन करता आले असते. 'स्वीकारलेल्या साध्याशी अनुरूप असे कृत्य त्याने **करावे**' असा आदेश त्याला देण्याचे कारण नसते. पण प्राणी आणि विवेकशील कर्ता अशी माणसाची मिश्र प्रकृती आहे. स्वीकारलेल्या साध्याशी विसंगत अशा इच्छा त्याच्या मनात उद्भवण्याची नेहमीच शक्यता असते. ह्यामुळे माणसाला असा आदेश देणे आवश्यक आणि योग्य असते.

अनुक्रमणिका

पण हा विचित्र आदेश आहे. हा आदेश कोण देते आणि कुणाला देते ? माणूस हा आदेश माणसाला, म्हणजे स्वतःला देतो असेच ह्या प्रश्नाचे उत्तर द्यावे लागते. माणसाच्या विवेकशील प्रकृतीत हा आदेश उद्‌भवतो आणि माणसाची प्राणी म्हणून जी नैसर्गिक प्रकृती असते तिला उद्देशून हा आदेश दिलेला असतो. आता आदेश हा बंधनकारक असतो. आदेश असला तर इच्छा असते त्या आदेशाप्रमाणे वागण्याचे बंधन कर्त्यावर येते. पण माणसाने स्वतःवरच घातलेले हे बंधन असते. हे बंधन त्याने पाळले तर स्वतःचाच आदेश त्याने पाळला असे होईल. आणि आपण स्वीकारलेले साध्य सिद्ध करण्यात असलेले साफल्यही त्याला प्राप्त होईल. तेव्हा हे बंधन पाळण्यात, ह्या तत्त्वाला म्हणजे विवेकशीलतेला अनुसरून आचरण करण्यात माणूस आपली स्वायत्तताच सिद्ध करीत असतो. हा सर्व हिशोब करून माणूस नेहमी विवेकाने वागतो असे मात्र नसते. कारण प्राणी म्हणून असलेल्या त्याच्या प्रकृतीचे सहजपणे दमन करता येत नाही.

तेव्हा स्वीकारलेल्या साध्याशी साधन म्हणून अनुरूप असेल अशा कृत्याची निवड माणसाला करावी लागते. ही एका प्रकारची निवड. दुसऱ्या प्रकारची निवड अशी : माणसाला अनेक इच्छा असतात आणि त्यांची जाणीव त्याला असते. भविष्यकाळात आपली परिस्थिती, गरजा काय असतील आणि त्यांतून कोणत्या इच्छा उद्‌भवतील ह्याची अटकळ त्याला असते. तेव्हा विशिष्ट इच्छेचा विषय साध्य म्हणून स्वीकारला आणि त्याला अनुरूप असे कृत्य केले तर त्याचा ह्या इतर सर्व इच्छांवर अनुकूल व प्रतिकूल असे कोणते परिणाम होतील हा विचारही त्याला करावा लागतो. हा विचारही विवेकाचाच एक आविष्कार आहे. जे साध्य स्वीकारलेले असेल ते सिद्ध करणारे कृत्य, इच्छा असो, नसो, करणे ही ज्याप्रमाणे ते साध्य साधण्याची किंमत असते, त्याप्रमाणे एका इच्छेचे समाधान करण्यासाठी ज्या इतर इच्छांना समाधान नाकारावे लागते त्यांची अतृप्ती ही त्या इच्छेच्या समाधानासाठी द्यावी लागणारी किंमत असते. कमीत कमी किंमत देऊन जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान करणे हे विवेकशीलतेला धरून असते. कारण विवेकशील वृत्ती ही तटस्थ, निःपक्षपाती वृत्ती असते. तिच्या दृष्टीने वर्तमानकालीन इच्छा आणि भविष्यकालीन इच्छा समान असतात. म्हणजे भविष्यकालीन इच्छा ह्या भविष्यकालीन आहेत, त्या आता जाणवत नाहीत एवढ्या केवळ कारणासाठी कमी महत्त्वाच्या नसतात. किंवा कोणत्याही दोन इच्छांत जर भेद करायला वस्तुनिष्ठ आधार नसेल, म्हणजे त्यांच्या स्वरूपांतच आधार नसेल तर विवेक त्यांच्यात भेद करणार नाही. उदा., एक इच्छा दुसरीहून कमी-अधिक उत्कट असेल, किंवा एकीचे समाधान केल्याने कमी-अधिक इतर इच्छांवर कमी-अधिक तीव्र परिणाम होतील हे स्वरूपाधिष्ठित भेद होतील. असे भेद नसले तर विवेकाच्या दृष्टीने सर्व इच्छा समान असतील.

तेव्हा माणसाने आपल्या वर्तमानकालीन आणि संभाव्य भावी इच्छांची एक सुसंगत व्यवस्था बनविली पाहिजे ‘सुसंगत व्यवस्था’ ह्याचा अर्थ असा की तिच्यात घटक असलेल्या एका इच्छेचे समाधान करण्यासाठी इतर घटक इच्छांचे समाधान निदान सोडून द्यावे लागत नाही; अधिकतर एका घटक इच्छेचे समाधान करण्याचे इतर घटक इच्छांच्या समाधानावर अनुकूल परिणाम होतात. एखाद्या फुटकळ इच्छेचे समाधान करायचे की नाही ह्याचा निर्णय माणसाला अशा इच्छांच्या जीवनव्यापी सुसंगत व्यवस्थेत करावा लागतो.

तेव्हा विवेकापासून लाभणारे आचरणाचे दुसरे तत्त्व असेः माणसाने आपल्या इच्छांची जीवनव्यापी सुसंगत व्यवस्था बनवून, फुटकळ, तात्कालिक इच्छांचे समाधान करण्याचा प्रयत्न न करता, ह्या समग्र व्यवस्थेचे समाधान ज्यांच्यामुळे होईल अशी कृत्ये करीत राहावे. अशा कृत्यांद्वारा माणूस केवळ विशिष्ट इच्छांचे समाधान साधत नाही. तो जीवनभरचे सौख्य साधतो किंवा सुखी जीवन साधतो.

वरील दोन तत्त्वे मानवी आचरणाचे, किंवा कोणती कृत्ये करावी ह्याविषयीच्या निर्णयांचे नियमन करणारी तत्त्वे आहेत. म्हणून त्यांना नैतिक तत्त्वे म्हणता येईल. आपण त्यांना तात्पुरते नैतिक तत्त्वे म्हणूया. ह्या तत्त्वांवर आधारलेली नीती ही उपयुक्ततावादी नीती असेल हे उघड आहे. उपयुक्ततावादाचे मुख्य सूत्र असे की इच्छांच्या तृप्तीसाठी उपयुक्त असलेले कृत्य, म्हणजे यशस्वी साधन असलेले कृत्य हे नैतिक कृत्य असते. कान्टप्रणीत विवेकाधिष्ठित नीती हे सूत्र स्वीकारते. उपयुक्ततावाद फुटकळ इच्छांच्या तृप्तीपासून सुरुवात करीत असला तरी एका इच्छेचे समाधान करण्याचे इतर इच्छांच्या समाधानावर अनुकूल–प्रतिकूल

अनुक्रमणिका

परिणाम होतात हे ध्यानी घेऊन 'जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान करणारे कृत्य, ते चांगले कृत्य' ह्या व्याख्येपर्यंत येऊन ठेपते. 'तेव्हा इच्छांची सुसंगत व्यवस्था' ही संकल्पना उपयुक्ततावादी नीतीत अंतर्भूत आहे.

उपयुक्ततावादी नीतीची उभारणी करण्यासाठी 'उपयुक्त (परिणामकारक साधन) असलेले कृत्य योग्य असते' ह्या निकषाबरोबर न्यायाचे तत्त्वही आवश्यक असते हे आपण पाहिले. प्रत्येक माणूस सुख-दु:खाचा भोक्ता असतो आणि स्वत:चे सुख साधू पाहणारा कर्ता असतो. माणसांमध्ये असलेल्या ह्या मूलभूत स्वभावसाम्यावर उपयुक्ततावादी न्यायाचे तत्त्व आधारलेले असते. प्रत्येकजण स्वत:चे सुख साधण्यासाठी प्रयत्नशील जसल्यामुळे प्रत्येकाने स्वत:चे सुख साधण्यासाठी जी कृत्ये करायची ती इतरांकडून होणाऱ्या अशाच कृत्यांशी सुसंगत ठरतील अशा रीतीनेच केली पाहिजेत हे न्यायाचे मूलभूत तत्त्व आहे. हे तत्त्व पाळणे हे अंतिम दृष्टीने पाहता प्रत्येकाच्या हिताचे आहे, म्हणजे प्रत्येकाच्या सुखसाधनेसाठी उपयुक्त आहे हा विचार केला असता दिसून येईल. न्यायाला अनुसरून वागायचे तर व्यक्तीला स्वत:च्या सुखसाधनेला मर्यादा घालावी लागते. ह्या मर्यादेचे समर्थन उपयुक्ततावादी कसे करील ? त्याचा युक्तिवाद असा राहील की जर प्रत्येकाने न्यायाची मर्यादा आपण पाळणार नाही असे ठरविले तर जी परिस्थिती निर्माण होईल ती अशी असेल की तिच्यात कुणालाच आपले सुख साधता येणार नाही. तेव्हा **सर्वांनी** न्याय पाळावा हे **प्रत्येकाच्या** हिताचे आहे.

पण ह्या युक्तिवादाला प्रतिसाद म्हणून कुणी असे म्हणू शकेल की मी न्यायाची मर्यादा पाळणार नाही आणि ह्याला इतर कुणी जर विरोध करील तर माझ्या बळाच्या जोरावर मी तो हाणून पाडीन; आणि एवढे बळ माझ्याकडे आहे. ह्यावर उपयुक्ततावादी प्रत्युत्तर असे की मानवी इतिहासात असे होत आले आहे आणि ज्यांच्यावर अन्याय झालेला आहे अशा मानवजातीच या एक एक विभागाने संघटीत होऊन, सामर्थ्य कमावून, अन्यायाचा बीमोड करून स्वत:साठी न्याय प्राप्त करून घेतला आहे. आणि आज जे अन्यायाचे बळी म्हणून जगत आहेत तेही असे करतील. न्यायावर आधारलेला समाजच स्थिर असू शकतो. अन्यायावर आधारलेला समाज विघटित असतो, संघर्षाने ग्रस्त असतो आणि अखेरीस न्याय प्रस्थापित ह्या संघर्षाची परिणती होते. कारण सामान्यपणे पाहता सामाजिक अन्याय हा थोड्या लोकांनी बहुजनसमाजावर लादलेला असतो आणि बहुजनसमाजात अन्यायाचा प्रतिकार करण्याची सुप्त प्रवृत्ती आणि सामर्थ्य असते. तेव्हा न्यायावर आधारलेला समाज प्रस्थापित करण्यात समंजसपणा आहे. अन्यायाचा लाभ उठविणारी माणसे एवढा समंजसपणा दाखविणार नसतील तर संघर्षाच्या मार्गाने न्याय प्रस्थापित करण्याचे प्रयत्न होत राहतील असा इतिहासाचा दाखला आहे.

आतापर्यंत कान्टची जी भूमिका आपण पाहिली तिच्यात अभिप्रेत असलेली न्यायाविषयीची संकल्पना फारशी वेगळी नाही. कारण प्राणी म्हणून शक्य आणि इष्ट असलेले सुख साधणे हेच, ह्या भूमिकेत, माणसाचे साध्य आहे. अर्थात केवळ प्राण्याला उपलब्ध नसलेली काही सुखे एक विवेकशील प्राणी म्हणून माणसाला उपलब्ध असतात. उदा., संगीत ऐकण्याचे सुख किंवा ज्ञानप्राप्तीचा आनंद. पण अखेरीस व्यक्तीचे स्वत:चे सुख हेच तिचे साध्य असते. परिणामकारक कृती हे त्याचे एक साधन आहे. न्यायी आचरण हे तिचे दुसरे साधन आहे. पण उपयुक्ततावादी भूमिका आणि कान्टची भूमिका यांत एक महत्त्वाचा फरक आहे. उपयुक्ततावादी भूमिकेप्रमाणे व्यक्तीच्या सुखसाधनेला न्यायाची मर्यादा असली पाहिजे ही गोष्ट माणूस कटू अनुभवाने शिकतो; आणि सामान्यपणे पाहता नाखुषीने स्वीकारतो. उलट, कान्टच्या भूमिकेप्रमाणे माणूस विवेकशील प्राणी असल्यामुळे न्यायाची आवश्यकता, म्हणजे त्याचे प्रामाण्य त्याला पटते आणि न्याय पाळण्याकडे त्याचा स्वाभाविक कल असतो. अर्थात मोहामुळे माणूस अन्यायाने वागतोही.

पण कान्टची संपूर्ण भूमिका आपण अजून मांडलेली नाही. कान्टच्या संपूर्ण भूमिकेप्रमाणे उपयुक्ततावादी नीती ही खरी नीतीच नव्हे. उपयुक्ततावादी नीती साधनांच्या योग्य निवड कशी करावी ह्याचे मार्गदर्शन करते. पण मानवी जीवनाचे साध्य काय ह्यावर प्रकाश टाकीत नाही. त्यासाठी उपयुक्ततावादापलीकडे जावे लागते आणि माणसाच्या विवेकशीलतेचा संपूर्ण आशय ध्यानी घ्यावा लागतो. (अपूर्ण)







' महानिर्वाण ' : एक लोकधर्मी विरूपिका*

रामचंद्र चिंतामण ढेरे

' महानिर्वाण ' : एक विरूपिका

सतीश आळेकरांचे ' महानिर्वाण ' हे दोन-अंकी नाटक मराठी रंगभूमीवरील एक अपूर्व घटित आहे. पुण्यासारख्या शहरात राहणाऱ्या एका सामान्य माणसाच्या अंत्यविधीच्या काळात घडलेल्या आणि प्राधान्याने अंत्यविधीशी निगडित असलेल्या घटनांतून, हे नाटक उभे राहिले आहे. या नाटकाचा नायक (न-नायक) भाऊराव हा एक मध्यमवयीन कनिष्ठ मध्यमवर्गीय मृत गृहस्थ आहे. नाटकाचा आरंभ होत आहे तो भाऊरावांच्या अकस्मात मृत्यूने. त्यांची पत्नी ' रमा ' ही सकाळी त्यांना, ' झोपेतून उठवण्याचा प्रयत्न करीत असताना स्वतः मृत भाऊरावांचा 'बहिश्चर आत्माच तिला आपल्या मृत्यूचे. भान घडवीत आहे. भाऊरावांचा एकुलता एक मुलगा नाना हा शहरातील एका क्रीडा मंडळाच्या वतीने आटयापाटयांच्या सामन्यासाठी परगावी गेलेला आहे. भाऊरावांचा मृत्यू झाला आहे, याची खात्री पटताच रमा आक्रोश करू लागते आणि तो आक्रोश ऐकून चाळकरी लोक 'उत्साहाने ' धावून येतात. अंत्ययात्रेची तयारी सुरू होते. तरुणपणीच वैधव्य प्राप्त झालेल्या रमेचे सांत्वन करण्यासाठी आणि अंत्यविधीची पूर्वतयारी करण्यासाठी सर्व चाळकरी विशेष ' रस ' घेऊन पुढे सरसावतात. प्रत्यक्ष अंत्ययात्रेला प्रारंभ होण्यासाठी नानांची वाट पाहणे भाग असते. चाळकऱ्यांच्या बाजूने हा वाट पाहण्याचा कंटाळवाणा काळही क्रीडामय बनतो. नाना वेळेवर न आला, तर चाळीतल्या जोशांच्या बंडूकरवी आपला अंत्यविधी पार पाडावा, असे मृत भाऊरावांना वाटते; पण तसे झाल्यास बंडूच्या आईविषयी आपल्याला वाटणाऱ्या आसक्तीचा तो पुरावा मानला जाईल, असे भयही त्यांना वाटते पण नाना येतो. त्यानंतर अंत्ययात्रा जुन्या, परंपरापुनीत अशा श्मशानात जाते. त्या श्मशानाचा वापर महानगरपालिकेने नुकताच बंद केलेला आहे, हे या मंडळींना तिथे पोहचल्यावर कळते. तिथून पुन्हा दूरवरच्या नव्या श्मशानात भाऊरावांचे शव वाहून नेण्याची चाळकऱ्यांची तयारी नसते. ते 'शववाहिका घेऊन येतो', असे नानाला सांगून घरी निघून जातात, परत येत नाहीत. नाना एकटाच आपल्या पित्याच्या शवाजवळ जुन्या श्मशानात वाट पाहतो. तिथे भाऊराव नव्या श्मशानात दहनासाठी जायला विरोध करतात आणि आपल्याला याच श्मशानात जळायचंय असा आग्रह नानाकडे धरतात. नाना अडचणीत सापडतो. आणि एवढयात पहिल्या अंकाचा पडदा पडतो.

भाऊरावांचे शव घराच्या माळयावर अंधाऱ्या जागेत ठेवून, नाना ' आपल्या पित्याचे दहन नव्या श्मशानभूमीत आपण एकटयाने उरकले ' असे चाळकऱ्यांना सांगतो. भाऊरावांचे दहन योग्य वेळी योग्य त्या श्मशानात झाल्याची वार्ता त्याने इतरांना सांगितलेली असल्यामुळे दहाव्यापासून तेराव्यापर्यंतचे विधीही तो पार पाडतो. या काळात त्याला, आईच्या बोलण्यातूनच असे कळते की, अंत्ययात्रेच्या वेळी भाऊरावांच्या तिरडीला खांदा देणाऱ्यांपैकी ' डावीकडून तिसरा ' पुरुष आईच्या मनात भरलेला आहे. सूट परिधान करणारा आणि डोळयांवर काळा गॉगल चढविणारा हा, आईच्या मनातल्या ' रिकाम्या चोकटी'त यऊन राहिलेला पुरुष कोण, या प्रश्नाने नाना अस्वस्थ होतो. या प्रश्नाच्या उत्तराच्या शोधासाठी तो मृत भाऊरावांचेही साहाय्य घेतो. पण त्याचा शोध लागला नाही, तरी नवविधवा आईच्या अंतर्मनातील अतृप्तीचा शोध लागतो. आपल्या पत्नीच्या मनाचे हे दर्शन

* डॉ. प्रभाकर मांडे ह्यांनी संपादिलेल्या ' लोकरंगकला आणि नागर रंगभूमी ' (जाने. १९८९) ह्या ग्रंथात अंतर्भूत असलेल्या ह्या लेखाचे पुनर्मुद्रण नवभारताच्या वाचकांसाठी ग्रंथसंपादक व प्रकाशक ह्यांच्या सौजन्याने केले आहे. –संपादक.

घडल्यामुळे स्वतः भाऊरावांचा आत्माही अस्वस्थ होतो. शेवटी, जुन्या स्मशानातल्या रखवालदाराला दोन हजार रुपये लाच देऊन नाना भाऊरावांचे कुजू लागलेले शव, त्यांच्या इच्छेप्रमाणे त्यांना प्रिय असणाऱ्या स्मशानात जाळतो आणि आपल्या मनातल्या 'रिकाम्या चौकटीत' त सामावणारी तरुणी समोरच्या प्रेक्षकांत कुठे तरी 'डावीकडून तिसरी' असण्याची शक्यता प्रेक्षकांपुढे उच्चारून दुसऱ्या अंकाची समाप्ती करतो.

या नाटकाचा निवेदक/सूत्रधार म्हणून मृत भाऊरावांच्या बहिश्चर आत्म्याचीच योजना केलेली आहे. आणखी विशेष म्हणजे मृत भाऊराव स्वतःच आपल्या शवातून दूर होऊन आपल्या अंत्यविधीचे हे 'आख्यान' कीर्तनाच्या रूपात सादर करीत आहेत. दुसऱ्या अंकाच्या प्रारंभापासून भाऊरावांच्या शवाच्या दहनाला प्रारंभ होईपर्यंत भाऊरावांच्या 'कीर्तनाचा वसा' नानाने घेतलेला आहे आणि शेवटी या कीर्तनाची सांगता स्वतः भाऊरावांनीच केलेली आहे.

'महानिर्वाण' हे नाटक मराठी रंगभूमीवरील एक 'अपूर्व घटित' आहे, असे मी का म्हटले याचा बोध आपणास नाट्याशयाच्या या स्वरूपावरून सहज घडू शकेल. या नाटकात 'अंत्येष्टी'सारख्या एका नाट्यात्म विधीचेच नाटकात रूपांतर केलेले आहे जिचा मृत्यू घडलेला आहे, ती व्यक्तीच नाट्यवस्तूच्या केंद्रस्थानी आहे. नाटकाचे नायकत्व त्या मृत व्यक्तीकडेच आहे. नाटकाचा निवेदक / सूत्रधार म्हणून त्या मृत व्यक्तीचा बहिश्चर आत्माच मूळच्या देहरूपानिशी प्रेक्षकांसमोर उभा आहे, आणि त्या निवेदकाचे / सूत्रधाराचे निवेदन कीर्तनरूपात आहे. नाट्यवस्तूच्या आणि नाटकाच्या रूपबंधाच्या या अनन्यसाधारण विशेषांमुळेच भाऊरावांना उपचारहीन उघडचा स्वरूपात आपल्या, आपल्या पत्नीच्या, मुलाच्या आणि चाळकऱ्यांच्या– म्हणजे आपल्या भोवतालच्या समाजाच्या– अंतर्मनातील 'विपरिता'चे/'विरूपा'चे भेदक दर्शन घडवता आले आहे. माणसाच्या अंतर्मनातील सुप्त भयांचा, निषिद्ध मानल्या गेलेल्या वासनांचा आणि दबलेल्या द्वेषमत्सरादी विकारांचा वेध घेताना, जेव्हा नाटककार समाजात पवित्र आणि गंभीर मानल्या गेलेल्या विषयांची आणि घटनाप्रसंगांची मांडणी उपरोध-उपहासाच्या सरणीने करतो, तेव्हा त्याची कृती 'विरूपिके'चे (ब्लॅक कॉमेडीचे) रूप प्राप्त करते.[१]

आळेकरांनी अंत्येष्टीसारख्या गंभीर नाट्यात्म विधीचा असा उपयोग या नाटकात केलेला असल्यामुळे हे नाटक 'विरूपिका' बनले आहे.

नाट्याशयाची अपूर्वाई

'महानिर्वाण'चा नाट्याशय अंत्यविधीशी निगडित आहे आणि हा अंत्यविधी ज्या मृताचा आहे, त्याचाच बहिश्चर आत्मा कीर्तनरूपाने आपल्या अंत्यविधीची कहाणी सादर करीत आहे, हे दृश्य मराठी रंगभूमीवर तरी अपूर्वाईचे आहे. 'महानिर्वाण'च्या निर्मितीच्या निकटपूर्व काळात गाजत असलेल्या, प्रख्यात क्रांतिकारी वंगीय नाटककार श्री. बादल सरकार यांच्या 'पागला घोडा' या नाटकातील सर्व घटना स्मशानात घडताहेत आणि ज्या मृत तरुणीच्या दहनासाठी रात्रीच्या वेळी चार पुरुष स्मशानात आलेले असतात, त्या मृत तरुणीचा बहिश्चर आत्माच त्या नाटकातले केंद्रवर्ती पात्र आहे. परंतु बादल सरकारांचे ते नाटक अंत्यविधीशी निगडित नाही; अंत्यविधीतल्या नाट्यात्मतेला नाटकात रूपांतरित करण्याचा प्रयोग त्या कृतीत घडलेला नाही. 'पागला घोडा' हे नाटक म्हणजे 'मिष्टि प्रेमेर गल्प' ('मधुर प्रेमाची कहाणी') आहे. त्यात उपरोध-उपहास नाही, तर दबलेल्या उद्ध्वस्त झालेल्या प्रेमभावाला त्यात करुणार्त उद्गार मिळालेला आहे आणि तोही त्या मृत तरुणीच्या बहिश्चर आत्म्याने त्या चारही पुरुषांचे अंतस्तल जागवल्यामुळे! स्मशानात मृत तरुणीच्या दहनासाठी आलेल्या चार पुरुषांतील एक हा तिचा प्रियकरच आहे आणि इतर तिघे जणही असेच भग्नप्रेमिक आहेत. त्या मृत तरुणीचा बहिश्चर आत्मा स्वतःचे पूर्वरूप तर धारण करतोच, पण अन्य तीन प्रेयसींची रूपेही धारण करतो आणि त्या चारही पुरुषांच्या अंतस्तलातील वेदनांना उद्गार देतो. बादल सरकारांचे हे बंगाली नाटक श्री. शंभू मित्रांनी आपल्या 'बहुरूपी' या संस्थेतर्फे दिग्दर्शित केले, त्याचे हिंदी रूपांतर कलकत्त्यातच श्री. शामानंद जालान यांनी 'अनामिका' या संस्थेसाठी दिग्दर्शित केले, आणि मुंबईत श्री. सत्यदेव दुबे यांनी त्याचे केवळ हिंदी रूपांतरच नव्हे, तर मराठी रूपांतरही आपल्या थिएटर युनिट या संस्थेसाठी १९७०–१९७१ मध्ये मुंबईत दिग्दर्शित केले.[२] श्री. सत्यदेव दुबे यांनी सादर केलेल्या या हिंदी आणि मराठी प्रयोगांनंतर, नाशिकच्या 'ललित कला आणि क्रीडा मंडळाने' १९७३ च्या

अनुक्रमणिका

जानेवारीत या नाटकाचा मराठी प्रयोग मुंबईतील रवींद्र नाट्यमंदिरात त्या वर्षीच्या राज्य नाट्यस्पर्धेसाठी सादर केला.[३] आपली नाट्याची जाण ज्यांच्यामुळे विस्तारली, व्यापक झाली असे आळेकरांनी मोकळे-पणाने नोंदवले आहे,[४] त्यांत श्री. शंभू मित्र आणि श्री. सत्यदेव दुबे या दोघांनाही विशेष स्थान आहे. 'महानिर्वाण' पूर्वी मुंबईतील नवरंगभूमीवर गाजलेले श्री. बादल सरकार यांचे 'पागला घोडा' हे नाटक आळेकरांना प्रेरक ठरले असेल का ? 'पागला घोडा' आणि 'महानिर्वाण' या दोन्ही नाटकांची प्रकृती भिन्न असली, तरी त्यात स्मशान हे घटनास्थान आणि बहिश्चर आत्मा हे केंद्रवर्ती पात्र हे दोन समान विशेष आहेत, हे विसरता येत नाही.

'पागला घोडा' या सरकारांच्या नाटकाप्रमाणेच मला 'महानिर्वाण'च्या संदर्भात आणखी एका कृतीची आठवण येते आहे; ती कृती म्हणजे श्रीपाद कृष्ण कोल्हट-कर यांचा 'मरणोत्तर' हा विनोदी लेख. कोल्हटकरांच्या 'सुदाम्याचे पोहे' या विनोदी पुस्तकात समाविष्ट असलेल्या या लेखात[५] आपल्या पारंपरिक अंत्यविधीची, औपचारिक शोकाविष्काराची टर उडविली आहे आणि मृताच्या जवळच्या-दूरच्या परिवारातील माणसांच्या मनातील क्षुद्रतेचे दर्शन उपरोध-उपहासाच्या दृष्टीतून घडवले आहे. विशेष म्हणजे या लेखाच्या प्रारंभीच कोल्हटकरांनी रंगभूमीच्या उपमेचा वापर करून, मृत्यु-रूपी पडद्याच्या आड गेलेल्या मनुष्याला पुन्हा जीवि-ताच्या रंगभूमीवर डोकावता येत नाही, याची खंत प्रकट केली आहे. रंगभूमीच्या संकल्पनेसह व्यक्त झालेली ही खंतच मृताला रंगभूमीवर पुन्हा उभे करायला प्रेरित करणारी आहे, असे म्हटले तर ते अतिशयोक्तीचे ठरू नये. कोल्हटकरांचे शब्द मुळातूनच पाहण्यासारखे आहेत–[६]

"मानवी जीविताला रंगभूमीची उपमा देण्यात येते, ती किती तरी सार्थ आहे! या लाक्षणिक रंग-भूमीवर बरी-वाईट कामे करून मनुष्य मृत्युरूपी पड-द्याच्या आड अंतर्धान पावतो, तो पुन्हा म्हणून दिसत नाही. वास्तविक रंगभूमीवरील नटांनासुद्धा पुढील पडदा किंचित बाजूला सारून आतून प्रेक्षकांकडे बघ-ण्याची सक्त मनाई असते. तथापि तिला न जुमा-नता एखादा नट प्रेक्षकाची संख्या अजमावण्या-करिता किंवा त्यात आपल्या परिचयाचे कोणी आहे की काय, हे पाहण्याकरिता पडद्याच्या फटीतून बाहेर पाहतोच... पण मृत्यूरूप पडद्यामागे गेलेला कोणताही इसम प्रेक्षकांची तोंडे पाहण्याकरिता किंवा स्वतःचे तोंड दाखविण्याकरिता त्याच्या फटीतून पाहताना दिसत नाही. याप्रमाणे आत्म्याच्या मरणोत्तर स्थितीबद्दल ज्ञान करून घेण्याचे साधन नसल्यामुळे तिच्यासंबंधाने तर्कावरच भिस्त ठेवणे भाग पडते..."

कोल्हटकर स्वतः त्यांच्या काळातले गाजलेले नाटककार; परंतु तरीही त्यांना जाणवलेल्या या नाट्यात्म जीवनाशयाला नाट्यरूप देण्याचे त्यांनी मनात आणले नाही. पण या विषयाला प्राधान्य देऊन एखादी यशस्वी विरूपिका निर्माण करणे आणि त्या विरूपिकेत मृत व्यक्तीलाच बहिश्चर आत्म्याच्या स्वरूपात केंद्रवर्ती स्थान देणे शक्य आहे, अशी प्रेरकता मात्र या त्यांच्या विनोदी लेखात आहे. आळेकरांना 'पागला घोडा' हे सरकारांचे नाटक अथवा कोल्हट-करांचा 'मरणोत्तर' हा लेख यापासून प्रेरणा मिळालेली असो-नसो, 'महानिर्वाण' हे अपूर्व नाट्याशयाचे नाटक त्यांनी त्यांच्या स्वतःच्या अनुभवांतूनच फुलवले आहे, हे कुणालाही मान्य व्हावे.

नाटकाचे बीज

श्री. आळेकर यांच्या या नाटकाचा पहिला प्रयोग पुणे येथील भरत नाट्य मंदिरात २२ नोव्हेंबर १९७४ रोजी रात्री ९ वाजता झाला. या नाटकाचे दिग्दर्शन स्वतः नाटककार आळेकरांनीच केले होते. निर्मितिप्रमुख होते श्री. श्रीधर राजगुरू आणि श्री. जब्बार पटेल या नाटकातील तीन प्रमुख भूमिका अनुक्रमे श्री. चंद्रकांत काळे (भाऊराव), श्रीमती माधुरी भावे (रमा), आणि स्वतः श्री. सतीश आळेकर (नाना) यांनी केल्या होत्या आणि श्री. श्रीराम रानडे आणि चौदा कलाकार चाळकऱ्यांच्या भूमिकांत होते. पुण्या-मुंबईत या दोन-अंकी नाटकाचे प्रयोग सादर होताच विचक्षण नाट्य-रसिकांनी, रसडोळस नाट्यसमीक्षकांनी आणि मराठी रंगभूमीच्या प्रवासाची आस्थेने दखल घेणाऱ्या अभ्यासकांनी या नाटकाची नोंद उत्कटतेने घेतली. 'मराठी रंगभूमीवरील एक अपूर्व घटित' म्हणून या नाटकाचे स्वागत केले. मराठी रंगभूमीवर युगांतर घडविणाऱ्या नाटकात ज्याची गणना व्हावी, अशा या नाटकाची संहिता पहिल्या प्रयोगानंतर महिनाभराच्या आतच–डिसेंबर १९७४ मध्ये– प्रकाशित झाली.[७] राज्य

नाट्यस्पर्धेत या नाटकाच्या प्रयोगाला पहिले पारितोषिक मिळाले आणि नाट्यलेखनाबद्दल श्री. आळेकरांना महाराष्ट्र शासनाचे 'गडकरी पारितोषिक' प्राप्त झाले. हे नाटक 'प्रायोगिक' असूनही आजवर त्याचे दोनशेच्या वर प्रयोग झाले. भारतातच नव्हे, तर विदेशांतही त्याचे जाणकारांकडून कौतुक झाले. पु. ल. देशपांडे, विजय तेंडुलकर, शंभू मित्र या नाट्यक्षेत्रातल्या मातब्बर व्यक्तींनी मुक्त कंठाने त्याची प्रशंसा केली. 'नाटकाच्या विशिष्ट रूपबंधाची जाणीवही करू न देता एक विलक्षण नाट्यानुभव देणारे हे नाटक' श्री. सतीश आळेकर यांच्या असाधारण नाट्यकर्तृत्वाची ग्वाही देणारे नाटक आहे असे अनेक नाट्यसमीक्षकांनी मनापासून गौरवले. श्री. कुमार केतकर यांनी 'विसाव्या शतकाचे महानिर्वाण' या समीक्षापुस्तिकेत[८] 'हिंदू मूल्यव्यवस्थेतून निर्माण झालेल्या कुटुंबव्यवस्थेवर आणि या व्यवस्थेत बंदिवान होण्याच्या प्रवृत्तीवर प्रचंड हल्ला चढविणारे हे नाटक म्हणजे जीर्ण जडाने व्यापलेल्या विसाव्या शतकाचे महानिर्वाण आहे आणि भविष्यातील महानिर्वाणाच्या दिशेने उचललेले एक समर्थ पाऊल आहे,' अशा (गैरलागू) मार्क्सवादी भूमिकेतून या नाटकाच्या आगळेपणाची मीमांसा केली आहे.[९] या नाटकाचे प्रयोग युरोप–अमेरिकेतही झाले आहेत आणि हिंदी, बंगाली, कन्नड आणि कोकणी या भाषांत त्यांचे अनुवादही झाले आहेत.

'महानिर्वाण' हे आळेकरांचे दुसरे नाटक.[१०] 'मिकी आणि मेमसाहेब' हे त्यांचे पहिले पूर्ण नाटक त्यांनी एम. एस्सी.ला असताना लिहिले आणि १९७३ च्या डिसेंबरमध्ये रंगभूमीवर आले. त्याहीपूर्वी १९७३ च्या जानेवारीत त्यांच्या चार एकांकिकांचा संग्रह 'झुलता पूल' या नावाने प्रकाशित झाला होता. या संग्रहातील 'झुलता पूल' या पहिल्या एकांकिकेसाठी आळेकरांना लेखनाचे, दिग्दर्शनाचे आणि अभिनयाचे अशी तिन्ही पारितोषिके १९७१ मध्ये प्राप्त झाली होती. मराठी रंगभूमीवरील त्यांचे पहिले पाऊल अशा विक्रमी यशाचा ठसा उमटवणारे होते. या यशाच्या पार्श्वभूमीवर 'महानिर्वाण' हे नाटक त्यांनी एम. एस्सी. होताच लिहिले. त्या वेळी ते अवघे बावीस वर्षांचे होते. हे नाटक प्रथम एकांकिकेच्या स्वरूपात होते– म्हणजे आजच्या दोन-अंकी पूर्ण नाटकातील पहिल्या अंकापुरतेच होते. 'मौजे'च्या दिवाळी अंकात ते प्रकाशित होणार होते. पण त्या वेळी त्याचे लेखन वेळेवर पूर्ण होऊ न शकल्यामुळे 'मौजे'च्या त्या दिवाळी अंकात ते प्रकाशित होऊ शकले नाही. दरम्यान 'मिकी आणि मेमसाहेब' हे पहिले नाटक रंगभूमीवर आले. त्यानंतर 'महानिर्वाण' या एकांकिकेचा पुनर्विचार करताना आळेकरांना असे वाटले की, "त्या एकांकिकेत काही त्रुटी आहेत. मुलाच्या निवेदनाशिवाय त्या एकांकिकेतली 'मृत्यू' ही संकल्पना पुरी व्यक्त होणार नाही, कारण वंशसातत्याची कल्पना हा आपल्या संस्कृतीचा एक भाग आहे." या 'त्रुटी'च्या जाणिवेतून त्यांनी मग नायक भाऊरावांच्या मुलाला –नानाला–प्राधान्य देऊन दुसरा अंक लिहिला आणि हे नाटक 'पूर्ण' केले.

या नाटकाचे बीज आळेकरांच्या लहानपणापासूनच्या निरीक्षणात आहे. शाळकरी वयात त्यांनी अनुभवलेल्या काही घटनांत आहे. आळेकर पुण्यातल्या शनिवार पेठेत राहतात. तिथेच त्यांचे बालपण व्यतीत झाले. आळेकरांचे हे बालपणापासूनचे निवासस्थान शनिवार पेठेतील वीराच्या मारुतीसमोर आहे आणि ओंकारेश्वर स्मशानभूमी त्या मारुति-मंदिराच्या पलीकडेच आहे. या मंदिरातल्या हनुमंताचा जन्मोत्सव चैत्री पौर्णिमेपासून अक्षय्यतृतीयेपर्यंत चालू असतो. चैत्री पौर्णिमेला जन्माख्यानाचे कीर्तन सूर्योदयाच्या वेळी होते आणि नंतर पुढे अठरा दिवस रोज रात्री कीर्तन असते. अक्षय्यतृतीयेच्या रात्री ललिताचे कीर्तन होऊन या महोत्सवाची सांगता होते. इथल्या उत्सवाची ही परंपरा खूप वर्षांची आहे. उत्सवसमाप्तीचे ललित आता बंद पडले असले, तरी अजूनही नामवंत कीर्तनकारांची कीर्तने प्रतिवर्षी इथे अठरा-एकोणीस दिवस होत असतात. आळेकरांच्या निवासस्थानाच्या दारात बसले, तरी ही कीर्तने सहज ऐकता-अनुभवता येतात. हा कीर्तनांचा अनुभव जसा त्यांना सहज-साध्य आहे, तसाच अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत मृत्यूच्या दृश्यांचा अनुभवही सहजसाध्य होता. त्यांच्या दारावरून ओंकारेश्वर स्मशानभूमीकडे जाणाऱ्या असंख्य प्रेतयात्रा त्यांना नेहमीच पाहायला मिळत. त्यांतल्या काही 'राम बोलो भाई राम', असा रामनामाचा घोष घुमवीत जाणाऱ्या तर काही टाळ–पखवाजांच्या साथीनं गंभीर भजने म्हणत जाणाऱ्या–'आम्ही जातो आमुच्या गावा।

अनुक्रमणिका

क्षमुचा रामराम घ्यावा ॥' ह्या निर्वाणीचा निरोप घेणाऱ्या.

मृत्यू आणि कीर्तन यांविषयीच्या या सर्वसाधारण अनुभवांबरोबरच 'महानिर्वाण'च्या नाट्यबीजाशी एका विशेष घटनेचा संबंध असल्याचे आळेकरांनी अनेकदा स्पष्ट केले आहे. या संदर्भात त्यांनी म्हटले आहे, "मी मॅट्रिकला असताना माझी सावत्र आजी (काकासाहेब गाडगीळ यांची दुसरी पत्नी) वारली. सगळे मृत्यु-संस्कार मी तेव्हा जवळून पाहिले. ती भाजून गेली. प्रथम, भाजली म्हणून तिला दहा दिवस दवाखान्यात ठेवलं होतं आणि नंतर ती वारली. माझे आजोबा तिच्या दहनसंस्कारानंतर म्हणाले होते, 'अग्नीनं तिला दोन हप्त्यांनी नेलं.' हे वाक्य कुठं तरी माझ्या मनात राहून गेलं. मला, हे विधान त्यांनी ज्या निर्विकार आणि तटस्थ वृत्तीनं केलं होतं, त्यामुळे आश्चर्यकारक वाटलं. ओंकारेश्वरावर दहनसंस्कार करणाऱ्या मोघेभटजींची मुलं शाळेत माझ्या आगे-मागे होती. पुढे मग ओंकारेश्वर श्मशान हलवून दुसरीकडे नेलं, ही बातमी ऐकली, तेव्हा मनात असा विचार आला की, समजा, एखाद्याची शेवटची इच्छा जर 'याच श्मशानात दहन व्हावं,' अशी असेल, तर त्यातून काय नाट्य निर्माण होईल?"

नाटककाराने अनुभवलेल्या वास्तव घटनांचा नाट्यबीजाशी संबंध असतो, हे खरे असले तरी "तो नेहमीच तसा असतो असे नाही, आणि असतो तोही अगदी दृढ आणि अनुकृतीच्या स्वरूपाचा नसतो. म्हणजे जीवनात एखादी घटना घडली, एखादा प्रसंग पाहिला–अनुभवला, किंवा एखादी व्यक्ती पाहिली–भेटली, तर तावडतोब त्याचे नाट्यरूपांतर होत नाही. प्रत्यक्षापासून नाट्यापर्यंतचा बीजाचा प्रवास हीही खूपच लांबलचक आणि व्यामिश्र अशी प्रक्रिया आहे. त्यात खूप गुंतागुंत असते. अनुभवांच्या साठ्यामधल्या, पाहण्या-ऐकण्यातल्या कितीतरी गोष्टींचे संयोग त्यात होत असतात. त्यात दिवससुद्धा खूप जातात. बऱ्याच वेळा वर्षेसुद्धा."

'महानिर्वाणा'च्या नाट्यबीजाचे पूर्ण नाटकात रूपांतर होताना नाटककार आळेकर यांच्या नाट्य-प्रतिभेने या सर्व व्यामिश्र प्रक्रियेतून संचार केलेला आहे, हे सत्य या नाटकाच्या आकलन–आस्वादातून नाट्यरसिकांच्या सहज प्रत्ययास येते.

नाट्यबीज ते नाटक

दारावरून नेहमी जाणाऱ्या प्रेतयात्रांच्या दृश्यांचा, ओंकारेश्वर श्मशानभूमीवर अंत्येष्टिकर्म करणाऱ्या मोघेभटजींच्या मुलांशी सहाध्यायी म्हणून घडलेल्या सहवास-संवादांचा, सावत्र आजीचे दहनसंस्कार जवळून पाहण्याचा, तिच्या दहनसंस्कारांनंतर आजोबांच्या मुखातून प्रकटलेल्या विलक्षण प्रतिक्रियेचा, ओंकारेश्वर श्मशानभूमीचा वापर पुणे महानगरपालिकेने बंद केल्या-मुळे त्या स्थानाविषयी हळवी आत्मीयता बाळग-णाऱ्यांच्या मनोविश्वाशी कलात्म सहानुभवाने साधलेल्या संवादाचा आणि कोवळ्या वयात वर्षानुवर्षे कानी पडलेल्या अनेक कीर्तनांचा जो संकुल-संकलित ठसा आळेकरांच्या अंतर्मनावर उमटलेला होता, त्यातच 'महानिर्वाण' या नाटकाचे बीज असल्याचे आळेकरांनी अनेकदा सांगितले आहे. परंतु आळेकरांच्या नाट्य-प्रतिभेने या बीजातून जे नाटक घडवले आहे, ते पाहताना-अभ्यासताना या नाट्यप्रतिभेवर घडलेल्या अन्य संस्कारांचेही भान ठेवणे आवश्यक आहे. ज्या अनेक दृश्यांत, घटितांत या नाटकाचे बीज असल्याचे आळेकर सांगतात, त्यांतून एखादे शोकात्म, करुण-गंभीर प्रकृतीचे नाटक उभे न राहता, एक 'विरूपिका' सिद्ध का झाली, या प्रश्नाचे उत्तर आळेकरांच्या नाट्य-प्रतिभेवर घडलेल्या अन्य संस्कारांत दडलेले आहे. परंपराशील, गोठलेल्या, कुबटलेल्या जीवनसरणीबद्दल त्यांच्या मनात निर्माण झालेल्या घृणेत दडलेले आहे, हे ध्यानी घेणे आवश्यक आहे.

आळेकर लहानपणापासून पुण्यातल्या ज्या भागात राहतात, त्याला त्यांनी उपरोधाने 'संस्कृतिसंरक्षकांचा अड्डा' म्हटले आहे; तिथल्या सामाजिक-सांस्कृतिक वातावरणाचे वर्णन त्यांनी 'सिक् ॲट्मॉस्फीयर' या शब्दांनी केले आहे. आपल्या अवतीभवतीचे हे 'सिक् ॲट्मॉस्फीयर' भेदक दृष्टीने पाहण्या–अनु-भवण्याचे सामर्थ्य, 'एका संकुचित परिघात घोटाळ-णाऱ्या इथल्या माणसां'ना निरखण्याचे सामर्थ्य, त्या वातावरणाविषयीचा 'एक चिकित्सक दृष्टिकोण' त्यांना नव्या, विस्तारलेल्या जाणिवेतून प्राप्त झाला होता, असे त्यांनीच म्हटले आहे. त्यांची जाणीव विस्तारली होती ती 'पथेर पांचाली', एलियटची नाटके, चांगले इंग्रजी सिनेमे यांमुळे, असेही त्यांनी स्पष्ट केले आहे.

'महानिर्वाण' (आणि त्यापूर्वीचे 'मिकी आणि

अनुक्रमणिका

मेमसाहेब ') लिहिण्यापूर्वी कुमारवयातच आळेकरां-कडून घडलेल्या नाट्यतपस्येचा, म्हणजेच आधुनिक मराठी रंगभूमीशी त्यांचा जो प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष संबंध आला, त्या संबंधाच्या प्रभावाचा, त्यांच्या रंगमंचीय अनुभवांचा आणि त्यांनी केलेल्या नाट्यवाङ्मयाच्या आणि नाट्यसंबद्ध वाङ्मयाच्या वाचनाचा/अभ्यासाचा विचारही स्थूलपणे आपल्या दृष्टीपुढे असणे आवश्यक आहे.

"नाट्यलेखन ही आपल्या बाबतीत एक प्रतिक्षिप्त क्रिया आहे, असे आळेकरांनी पुन्हःपुन्हा स्पष्ट केले आहे. ते म्हणतात, 'एक नाटककार म्हणून मला फारशी उमेदवारी करावी लागलेली नाही. मी जेव्हा लिहायला सुरुवात केली, तेव्हा मी अगदी तरुण होतो. त्यामुळे नाटकासंबंधी अगोदर पद्धतशीर अभ्यास आणि विचार करून मी माझे लेखन केलेय, असे झालेले नाही. मी विज्ञानशाखेचा विद्यार्थी. त्यामुळे साहित्याच्या प्रत्यक्ष अभ्यासाशीही माझा संबंध आलेला नाही. याचा एक फायदाच झाला. तो म्हणजे मी फ्रेश होतो आणि कोणत्याही अर्थाने बद्ध नव्हतो. आजही मी लेखक–समीक्षकांच्या वर्तुळातून वावरत नाही. मला जसे लिहावेसे वाटले, तसे मी लिहीत गेलो. अमुक एक गोष्ट मराठी नाटकांत अद्याप आलेली नाही आणि म्हणून मी ती आणायला हवी, असे हेतुतः मानून मी माझे नाट्यलेखन केलेले नाही. "

युरोप-अमेरिकेतील आणि अन्य विदेशांतील आधु-निकतम रंगभूमीचे आणि नाट्यपरंपरेचे स्वरूप ज्ञात होण्यासाठी जे वाचन घडणे आवश्यक होते, तेही पहिल्या दोन नाटकांच्या लेखनापूर्वी घडलेले नव्हते. 'महानिर्वाण'च्या लेखनानंतरच त्यांनी पिंटरच्या काही एकांकिका वाचल्या; प्रीस्टले, रॅटिगन, ऑरन इ. चे लेखन वाचले. ऑरनच्या 'प्रीक अप युवर इयर्स' या चरित्राने ते विशेष प्रभावित झाले. 'महानिर्वाण'-मध्ये कीर्तनाचा जो उपयोग करून घेतलेला आहे, तोही प्रयोगात्म लोककलांचा जाणीवपूर्वक उपयोग करण्याच्या प्रयत्नांतून नव्हे, तर वर्षानुवर्षे कीर्तने सहजपणे कानी पडत राहिल्याच्या संस्कारातून अभावित-पणे झालेला आहे, असेही त्यांनी स्पष्ट केले आहे. प्रयोगात्म लोककलांचा उपयोग अथवा 'अ-परिणाम' (प्रेक्षकांचे चिंतनशील साक्षित्व निर्माण करण्याचे तंत्र Alienation Effect / A–Effect) साधण्याच्या तंत्राचा वापर हाही अर्थातच, आळेकरांच्या भूमिकेतून पाहता, ब्रेख्टचा परिणाम नव्हे. कारण ब्रेख्टही त्यांनी 'महानिर्वाण'च्या लेखनानंतर बऱ्याच अवधीनंतर वाचला, असे त्यांचे म्हणणे आहे.

आपली नाटके 'विरूपिकां'च्या ('ॲब्सर्ड ड्रामा' किंवा 'डार्क कॉमेडी'च्या) वळणावर का गेली, याची मीमांसा करताना स्वतः नाटककार आळेकरांनी काय म्हटले आहे, तेही 'महानिर्वाण'च्या संदर्भात समजून घेणे आवश्यक आहे/महत्त्वाचे आहे. ते म्हणतात,

"ज्याला आपण 'ॲब्सर्ड ड्रामा' किंवा 'डार्क कॉमेडी' म्हणतो, त्याचा, एक विशिष्ट संस्कृती आणि काळ यांच्याशी मिळताजुळता असा योग्य फॉर्मच असा-यला हवा असे मला वाटते. याचा अर्थ असा नव्हे की, मी माझी नाटके ॲब्सर्ड ड्रामाच्या दृष्टिकोणातून लिहिली आहेत. मी तुम्हाला अगोदरच सांगितलंय की, लेखन ही माझ्यापुरती एक प्रतिक्षित क्रिया आहे. मी इथल्या भूमीतला आहे. माझ्याभोवतीच्या मानवी अनुभवांतून मी अनुभवांचे ग्रहण करीत आलो आहे. मी जर अधिकृतपणे, खरेपणाने यथातथ्यतेने लिहीत असेन (आणि मी तसे लिहितो), तर माझ्या लेखनात समकालीन जाणिवांतून व्यक्त होणारा 'टोटल इयॉस' प्रकट होणे अपरिहार्यच आहे. खऱ्या अर्थाने यथातथ्य आयुष्य जर प्रत्यक्ष स्टेजवर प्रस्तुत केले, तर ते ॲब्सर्डच असणार. तेव्हा, मी जे मांडतोय ते खरे आहे, म्हणून ॲब्सर्डही आहे, असेच म्हणायला हवे. भाषा, स्वभाव, पद्धती आणि मॅनर्स यांच्यातून जो संवाद (कम्युनिकेशन) होत असतो, तोच जर कुंठित झाला, तर ॲब्सर्डिटी निर्माण होते. अशी ॲब्सर्डिटी मानवी असते आणि तिचे स्वरूप समजून घेतल्यामुळे मानवी स्वभावाचे स्वरूप समजून घ्यायला मदत होते. मी माझ्या नाटकांतून याचा शोध घेत असतो. ही जी खोलवर असलेली ॲबसर्डिटी आहे, तिचा शोध लाग-ण्याचा अपरिहार्य परिणाम म्हणजे माझ्या नाटकांतली पात्रे नेहमीसारखी न होता 'अँटीहीरोज' बनतात, कॉमिक, पॅथेटिक बनतात. त्यांच्यात एक प्रकारचा 'डार्क टोन' येतो. त्यांच्यातून व्यक्त होणाऱ्या प्रवृत्तींचे स्वरूप 'अन्‌होली' असते आणि त्यांच्या वर्तनातून हेतुशून्यता आणि उद्विग्नता प्रकट होत असते."

अगदी अद्यतन रंगमंचीय वातावरणाशी आणि नव्या नाट्यसमीक्षेशी संबद्ध परिभाषेत आळेकरांनी

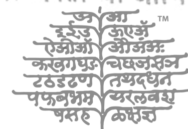
स्वत:च्या नाटकांच्या प्रकृतीची ही जी चिकित्सा केली आहे, ती बऱ्याच कालावधीनंतर आपल्या नाटकांकडे 'मागे वळून पाहिल्यावर' केलेली आहे, असे सांगायलाही ते विसरले नाहीत. केवळ नाटकांच्याच नव्हे, तर कोणत्याही अस्सल कलाकृतींच्या निर्मितिप्रक्रियेत अशी जाणीवपूर्वकता अथवा हेतुपूर्वकता नसते, हे जरी खरे असले, तरी कलावंताच्या संस्कारांचा, वृत्ति-प्रवृत्तींचा, त्यांच्याभोवती असणाऱ्या सामाजिक-वैचारिक पर्यावरणाचा अपरिहार्य परिणाम त्याच्या अनुभव घेण्याच्या समग्र जीवनदृष्टीवर घडत असतो. आळेकर ज्या 'समकालीन जाणिवां'चा आवर्जून उल्लेख करतात, त्या जाणिवा स्वत: त्यांच्या संस्कारांतून, त्यांच्याभोवतीच्या सामाजिक-वैचारिक पर्यावरणातूनच दृढ झालेल्या आहेत, हे उघड आहे. या सर्व जाणिवा 'आधुनिकते'च्या गाढ प्रवाहातून उद्भवलेल्या आहेत, हेही आपल्याला सहजपणे जाणवते. त्याचमुळे 'मी इथल्या भूमीतला आहे, माझ्याभोवतीच्या मानवी अनुभवांतून मी अनुभवांचे ग्रहण करीत आलो आहे', हे आळेकरांचे म्हणणे खरे असले, तरी अनुभवांचे ग्रहण करणारी त्यांची दृष्टी ही आधुनिकतम आहे/नाट्यक्षेत्रातल्या आधुनिकतम प्रवाहांच्या प्रभावाने भारलेली आहे, हे आपणास विसरता येणार नाही. अनुभव ग्रहण करण्याच्या या दृष्टीच्या भिन्न विशेषांमुळेच फ्रेंच नाटककार मोलिएरचे मराठीत अवतरण घडविणाऱ्या माधवराव जोशींचे 'म्युनिसिपालिटी' हे नाटक अधिक 'देशीय' असल्याचे भावते आणि कुठलाही विदेशी प्रभाव घडलेला नसताना लिहिलेले असल्याचा दावा सांगणाऱ्या आळेकरांचे 'महानिर्वाण' हे नाटक मात्र पश्चिमी कलाकृतींचे देशी रंगभूमीवर अवतरण घडल्यासारखे जाणवते.

आळेकरांनी नाट्यलेखनाला प्रारंभ केला तेव्हा, विशेषत: 'मिकी आणि मेमसाहेब' आणि 'महानिर्वाण' ही पहिली दोन नाटके पूर्ण होईपर्यंत त्यांनी पाश्चात्त्य नाट्यप्रकृतींचा, नाट्यविचारांचा आणि रंगभूमिविषयक नव्या प्रवाहांचा पद्धतशीर अभ्यास केला नव्हता, या अर्थानेच 'मी जेव्हा लिहायला सुरुवात केली तेव्हा मी अगदी तरुण होतो... फ्रेश होतो आणि कोणत्याही अर्थाने बद्ध नव्हतो', हे त्यांचे म्हणणे विचारात घ्यायला हवे. एरव्ही, 'महानिर्वाण'च्या संदर्भातच, 'पथेर पांचाली', एलियटची नाटके आणि चांगले इंग्रजी सिनेमे यांमुळे आपली 'जाणीव विस्तारली असल्याचे' त्यांनी स्वत:च स्पष्ट केले आहे. महाविद्यालयीन शिक्षणाच्या प्रारंभकाळातच ते प्रोग्रेसिव्ह ड्रॅमॅटिक असोसिएशन (पी. डी. ए) या पुण्यातल्या प्रख्यात नाट्यसंस्थेचे सदस्य झालेले होते. एवढेच नव्हे, तर कॉलेजच्या पहिल्या वर्षात शिकत असताना, पी. डी. ए. च्या भालबा केळकरांनी बसवलेल्या 'दिनूच्या सासूबाई राधाबाई' या नाटकात दिनूचे काम त्यांनी केले होते. "मी पहिल्यांदाच नाटकात काम करीत होतो आणि, प्रेक्षकांचा चांगला प्रतिसाद नाटकाची रंगत कशी वाढवू शकतो, ते मी प्रथमच अनुभवले", असे आळेकरांनी या भूमिकेच्या संदर्भात मिळालेल्या अनुभवाविषयी म्हटले आहे. याच दरम्यान माधव वझेने दिग्दर्शित केलेल्या 'काळोख' मध्येही त्यांनी काम केले.

'मिकी आणि मेमसाहेब' हे 'महानिर्वाण'पूर्वीचे आळेकरांचे नाटक तर सत्यदेव दुबे यांनी आयोजित केलेल्या 'रायटर्स वर्कशॉप' मध्ये चर्चिले गेले होते. या संदर्भात स्वत: आळेकरांनीच अशी नोंद केली आहे की, "मी एम. एस्सी.ला असताना हे नाटक लिहिले. या वेळी सत्यदेव दुबे यांनी एक 'रायटर्स वर्कशॉप' आयोजित केला होता आणि मी, जब्बार पटेल, अमोल पालेकर, अच्युत वझे, दिलीप जगताप, गो. पु. देशपांडे इत्यादी त्यामध्ये सहभागी झालो होतो. माझ्या या नाटकावर या चर्चासत्रात खूप चर्चा झाली. आणि या चर्चेचा मला नाट्यमाध्यमाची जाण आणि पकड घट्ट करण्याच्या दृष्टीने खूपच उपयोग झाला."

यावरून आपल्या हे स्पष्ट ध्यानी येईल की, पुण्या-मुंबईत मराठी रंगभूमीवर घडणाऱ्या नवीनतम प्रयोगांशी संबद्ध अशा नट–दिग्दर्शक–समीक्षकांशी, त्यांच्या नाट्यसंबद्ध विचारांशी, अनुभवांशी प्रारंभापासून आळेकर संबद्ध होते. आपले सामाजिक पर्यावरण आतून निरखण्याची भेदक दृष्टी देणाऱ्या नव्या जाणिवा/विस्तारलेल्या जाणिवा आणि नाट्यमाध्यमाची नवी प्रगत जाण त्यांना या संपर्कातून सहजप्राप्त झालेली होती.

'महानिर्वाण'चे नाट्यबीज आळेकरांच्या मनात रुजल्यापासून प्रत्यक्ष ते नाटक परिपूर्ण रूपात निर्माण होईपर्यंत जो सुमारे सहा वर्षांचा काळ मधे गेला, त्या काळाच्या प्रवाहात नाटककार आळेकरांच्या संवेदनशील मनाने आणि सभोवतालच्या व्यक्तींच्या आणि समूहांच्या





जीवनातले अंतर्नाटच हेरणाऱ्या त्यांच्या नाटचप्रतिभेने जे संस्कार सहजपणाने स्वीकारले, ते १९६० नंतर मराठी रंगभूमीवर गाजत असलेल्या नव्या प्रकृतीच्या प्रायोगिक नाटकांशी निगडित होते, असे म्हटले तर आळेकरांनाही ते नाकारता येणार नाही. आळेकरांचे नाटचाभिमुख कलावंत मन ज्या वातावरणात रमले होते, ते मराठी रंगभूमीवरील वातावरण नव्या नाटच-चळवळीने भारलेले वातावरण होते. या काळातला आळेकरांच्या प्रकृतीचा कोणताही नाटचासक्त कलावंत 'पी. डी. ए.', 'रंगायन', 'आविष्कार' यांसारख्या नाटचसंस्थांनी निर्माण केलेली केलेली नवी जाण/नवी जाणीव टाळून वाढूच शकणार नव्हता. मराठी रंगभूमी-वरील या नव्या चेतनेशी संवाद साधण्यासाठी पिंटर, ब्रेख्ट, आर्तो, आयोनेस्को, युजिनस ओनिल, लॉर्का मुळातून वाचण्याची पूर्वअट पाळण्याची गरज होतीच, असे नव्हे. ज्याप्रमाणे स्वातंत्र्यचळवळीत रंगलेल्या वीरांना 'गीतारहस्य' न वाचताही निष्काम कर्मयोगाचे टिळकांचे तत्त्वज्ञान सहज जगतानाही जाणवत होते, त्याचप्रमाणे १९६० नंतरच्या मराठी रंगभूमीवरील नव्या चळवळीत वावरणाऱ्या संवेदनशील कला-वंतांना नवनाटचाचे हार्द (spirit) सहजच पकडता-पचवता येत होते. आळेकरांच्या 'महानिर्वाण'चे आकलन-आस्वादन करताना, नाटककार म्हणून झालेल्या त्यांच्या घडणीची ही पार्श्वभूमी लक्षात घेणे म्हणूनच महत्त्वाचे ठरते. त्यांनी पिंटर किंवा ब्रेख्ट मुळातून 'महानिर्वाण'च्या निर्मितीपूर्वी वाचला की नंतर वाचला, हा प्रश्नच या पार्श्वभूमीमुळे गौण ठरतो.

'महानिर्वाण'च्या लेखनाच्या वेळी आळेकर 'बद्ध' नव्हते, 'फ्रेश' होते, ते एवढ्याच अर्थाने की, कोणाही विशिष्ट नवनाटककाराच्या, रंगभूमीवरील नव्या प्रवृत्तींच्या, नाटचनिर्मितीतील नव्या सरणींच्या अंधानु-करणाला ते प्रवृत्त झाले नाहीत. परंतु १९६० नंतर मराठी रंगभूमीवर नव्या जाणिवांनी आणि प्रपाती प्रयोगशीलतेने भारलेले जे वातावरण निर्माण झाले होते, त्या वातावरणाचा संस्कार घेऊनच ते नाटककार म्हणून उभे राहिले आहेत, हे निर्विवाद सत्य आहे. किंबहुना या नव्या प्रपाती प्रवाहाचे प्रपातीपण वाढ-वणारे एक प्रपाती नाटककार म्हणूनच रंगभूमीच्या इतिहासकारांना त्यांची नोंद करावी लागेल.

'अ'–परिणामाच्या कल्पना

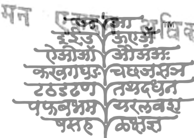
ब्रेख्टच्या प्रभावाच्या बाबतीत आळेकर काहीही म्हणोत – प्रत्यक्षात 'महानिर्वाण' या नाटकात प्रेक्षकांनी नाटचविषयाशी समरसता अथवा तदात्मता न पावता, परात्मभावाने, पारखेपणाने, दुरावा राखून, अलिप्त मनाने नाटचगत जीवन जोखावे; त्यांनी त्याचा तटस्थ निरीक्षकांच्या भूमिकेतून विचार करावा आणि जे बदलायला हवे ते बदलायला प्रवृत्त व्हावे, यासाठी आळेकरांनी जाणीवपूर्वक अ–परिणाम (Alienation Effect / A-Effect)[११] साधणाऱ्या कल्पना वापरल्या आहेत.

'महानिर्वाण' या नाटकात रूढ अर्थाने संविधानक नाही. त्याची प्रकृती कथनात्मक (Narrative) आहे. आणि म्हणून ते ब्रेख्टच्या कथन-रंगभूमीच्या–'एपिक थिएटर'च्या स्वरूपाशी संवादी आहे. तसेच, या नाटकातील केंद्रवर्ती पात्रच मृत्यूनंतर आपल्या महानिर्वाणाचे आख्यान सांगत आहे–आपल्या परि-वाराच्या आपल्याविषयीच्या प्रतिक्रिया जाणून घेत आहे, या अद्भुताच्या स्वीकारातूनही प्रेक्षक प्रारंभापासूनच 'अलिप्त' व्हायला लागतो; त्या पात्राच्या म्हणजे भाऊरावांच्या दृष्टीतूनच भोवतालच्या जगाचा ताट-स्थ्याने विचार करायला लागतो, हे आपण पाहिले आहे.

पण नाटककार आळेकरांनी आपल्या या नाटकात संपूर्ण नाटचविषयामुळे अथवा नाटचशैलीमुळे प्रेक्षकांची जी अलिप्तता सहजी साधणे शक्य आहे, तिच्यावर समाधान न मानता 'अ'– परिणाम साधणाऱ्या अनेक कल्पना जाणीवपूर्वक वापरल्या आहेत, हे नाटक वाचताना अन् पाहताना आपल्या सहज लक्षात येते.

पहिल्या अंकाच्या शेवटी, भाऊराव जुन्या-बंद झालेल्या–स्मशानातून नव्या स्मशानात जळण्यासाठी यायला तयार होईनात, तेव्हा स्मशानात एकटा राहि-लेला त्यांचा मुलगा नाना म्हणतो, "जाळा, जाळा. माझ्या जड झालेल्या बापाला कुणी तरी पेटवा. त्याची कवटी काळी-चारला फुटू द्या. मला सोडवा. कुणीतरी या. मला मदत करा. काहीच जर जमत नसेल, तर निदान पहिल्या अंकाचा पडदा तरी टाका."

नानाच्या या उद्गाराबरोबर मृदंगाचा ठेका सुरू होतो आणि पडदा पडतो. नानाचे हे उद्गार आणि त्या क्षणी पहिल्या अंकाची समाप्ती करण्यासाठी पडदा पडणे–यांमुळे प्रेक्षकांचे मन एकदम अधिक सावध




होते, सत्याभासातून ते मुक्त होते, हे 'नाटक' आहे या जाणिवेचा ते स्वीकार करते. प्रेक्षक या सावध मन:स्थितीत येत असतानाच मृदंगाचा ठेका सुरू असतो, तो दुसऱ्या अंकात भाऊरावांचे 'महानिर्वाण आख्यान' पुन्हा पुढे चालू राहण्यासाठी. पडदा वर जाताच प्रेक्षकांना मंचावर पणती लावलेली दिसते. त्या पणतीचा प्रकाश नानाच्या चेहऱ्यावर येतो आणि 'महानिर्वाणा'चे 'आख्यान' पुढे सुरू ठेवणारा भाऊरावांचा वारसदार नाना 'दुरितांचे तिमिर जावो' ही ज्ञानदेवांची ओवी तान घेत घेत म्हणतो. या पार्श्वभूमीवर त्या ओवीतल्या प्रत्येक विचार-घटकात उपरोध पुरेपूर भरलेला असतो. या ओवीच्या गायनाने आणि तिच्यातील सूक्ष्म पण तीव्र उपरोधाने प्रेक्षक आणखी सावध होत असताना भाऊराव पुढे म्हणतात :

तिसरी घंटा झाली आहे ।
स्थानापन्न नीट होणे ॥
निर्वाण ज्याचे महान ठरले ।
कथा त्याची सांगताहे ॥

या श्लोकाच्या प्रथमार्धात भाऊराव स्वतःच दुसरा अंक सुरू झाल्याची प्रेक्षकांना जाणीव करून देऊन आसनांवर नीट बसण्याची सूचना देतात– हे 'नाटक' चालू आहे, याचे पुन्हा स्पष्ट भान घडवतात आणि उत्तरार्धात आपण स्वतःच स्वतःपासून अलिप्त होऊन स्वतःची कथा सांगत असल्याची जाणीव जागी करतात. सत्याभास (Illusion) हा नाटकाचा आत्मा मानला जातो नाट्यासंबंधीच्या या दृढ पारंपरिक धारणेतून प्रेक्षकांना बाहेर आणण्यासाठी ब्रेख्टने आपल्या अभिनव कथन-रंगभूमीवर सत्याभासाचा निरास करणाऱ्या क्लृप्त्या (Anti-illusionistic Devices) वापरल्या. आळेकर ब्रेख्टच्याच तंत्रानुसार या प्रकारच्या क्लृप्त्यांचा वापर निःसंदेह स्वरूपात करताहेत. या दृष्टीने, दुसऱ्या अंकाच्या प्रारंभापासून अखेरीपर्यंत विखुरलेले पुढील काही संवाद पहा :

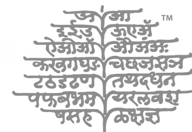
– **नाना** : (भाऊरावांना उद्देशून) अहो, पण घेरी येऊन पडला असता म्हणजे फाटली असती ना ! पहिल्या अंकाच्या शेवटी काय वात आणलात. **तेवढ्यात अंक संपला म्हणून बरं**, नाही तर उचलून घरी आणावं लागलं असतं मला ... (पृ. ४८–४९)

– **नाना** : भाऊ, **मी आता एक्झिट घेतो**. च्यायला मेल्यावरही कटवा आम्हाला... (पृ. ५३)
– **चाळकरी ४** : अरे, मग भेंड्या लावा.
नाना : नको.
चाळकरी ४ : का ? का ? नको का ?
नाना : अहो, **पहिल्या अंकात लावून झाल्यात.**
– **चाळकरी ४** : तुला काय माहीत ? **तुझी एंट्री त्याच्यानंतर आहे.**
– **नाना : मी विंगेतून बघत नव्हतो का ? तुम्हाला प्रॉम्टिंग कोणी केलं ?** (पृ. ६६)
– **नाना** : खलास ! भाऊ आय गॉट इट. मला मिळाला डावीकडून तिसरा. जा भाऊ, **विंगेत जा.** (भाऊ जायला लागतात.) ह्या नाही, **त्या विंगेत जा...** (पृ. ७०)
– **नाना** : असं करा, **तुम्ही माळ्यावर जा...**
भाऊ : काय ?
नाना : नाही, **विंगेत जा...** (पृ. ७२)
– **नाना** : जाळ वाढत चालला भाऊ, कवटी फुटायची वेळ होत आली. ह्या ज्वालांची चौकट विणत चाललीय. त्यात एका तरुणीचा चेहरा आकार घेतोय. **ती तरुणी कदाचित सात रुपयांत बसली असेल...** (पृ. ८८)

हे सर्व संवाद आळेकरांच्या 'ब्रेख्टीय' उद्दिष्टाकडे स्पष्ट संकेत करणारे आहेत. सत्याभासाचा निरास करून, प्रेक्षकांचा 'पारखेपणा' जाणीवपूर्वक साधण्यासाठीच त्यांनी या क्लृप्त्यांचा वापर केलेला आहे, यात मुळीच संशय नाही. समोर चालू आहे, ते 'नाटक' आहे; ते प्रत्यक्ष जीवनातले घटित नाही; प्रत्यक्ष जीवनाच्या स्थितिगतीचा, इष्टानिष्टाचा, वर्ज्यावर्ज्याचा ताटस्थ्याने विचार करता यावा अन ते आपणास अपेक्षित असलेल्या दिशेने बदलता यावे, यासाठी मुद्दाम घडविलेले ते जीवनाचे कृत्रिम पुनर्दर्शन आहे, याची प्रेक्षकांना सतत जाणीव होत राहावी, म्हणून ब्रेख्ट जसा आपल्या नाटकांत सत्याभासनिरासक क्लृप्त्यांचा वापर करतो, तसाच आळेकरांनीही वापर केला आहे. आळेकर या बाबतीत ब्रेख्टचे अनुयायी आहेत.

नाट्यात्म विधीतून आकारलेले नाटक

'महानिर्वाण' हे नाटक आशय आणि रूपबंध या दोन्ही अंगांनी लोकाविष्कारांशी जवळीक साधते आहे. हे जवळिकीचे नाते तिरंगी आहे. एक तर भाऊरावनामक

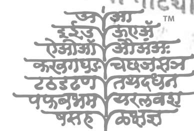




एका मध्यमवर्गीय व्यक्तीचा अंत्यविधीच्या प्रक्रियेशी निगडित असणाऱ्या घरातल्या अन् घराबाहेरच्या व्यक्तींच्या प्रतिक्रिया हा या नाटकाचा विषय आहे. दुसरे म्हणजे मृत भाऊरावांचा बहिश्चर आत्माच स्वतःच्या अंत्यविधीची आणि त्या निमित्ताने प्रकट-लेल्या इतरेजनांच्या प्रतिक्रियांची कहाणी आपल्याला सांगतो आहे; आणि तिसरे म्हणजे विषय मृत्यूशी संबद्ध असल्यामुळे विदेही भाऊरावांनी ही कहाणी सांगण्यासाठी कीर्तनसरणीचा स्वीकार केलेला आहे. नाटकात रूपांतर पावलेला एक नाट्यात्म विधी; ज्याच्या मृत्यूच्या निमित्ताने हा विधी आचरिला जात आहे, त्याचा बहिश्चर आत्मा हाच नाट्यविषयाचा कथक म्हणजे सूत्रधार आणि या कथकाची अथवा सूत्रधाराची कथनसरणी कीर्तनाची– हे 'महा-निर्वाणा'च्या आशयाचे अन् रूपबंधाचे तीनही विशेष उघडउघड 'लोक' प्रकृतीचे आहेत– लोकाविष्कार-शैलीचा उत्कट प्रत्यय घडविणारे आहेत. या नाटकाचे वेगळेपण घडविणारे आणि वेगळे असूनही एकरस बनलेले हे तीन घटक क्रमाने निरखल्यावर नाटककार आळेकरांच्या यशाचे अन मर्यादांचे नेमके स्वरूप आपणास जाणून घेता येईल. 'महानिर्वाण' चे विशेष त्याच्या संहितेतून तर प्रकट होतातच, परंतु त्याच्या प्रयोगांतून ते अधिक उत्कट स्वरूपात प्रतीत होतात, हे तथ्य अनेकदा पाहिलेल्या प्रयोगांतून जाणवत असले, तरी येथे ससंदर्भ चर्चेच्या सोयीसाठी 'संहिता'च सतत पुढे ठेवली आहे.

'महानिर्वाण' हे या नाटकाचे नाव मृत्युघटकाचेच द्योतक असले, तरी ते नाव नाटककाराने विरूपिकेची प्रकृती पुष्ट करण्याच्या हेतूनेच वापरले आहे. आपल्याला माहीत आहे की, 'महानिर्वाण' किंवा 'महापरिनिर्वाण' ही संज्ञा मृत्युघटनेची द्योतक असली, तरी ती भगवान बुद्धांच्या मृत्यूची घटना नोंदविण्यासाठीच केवळ वापरली गेलेली आहे. हिंदू परंपरेत ज्याप्रमाणे मोक्ष/मुक्ती ही संज्ञा साधुसत्पुरुषांना मृत्यूनंतर प्राप्त होणाऱ्या अवस्थेची द्योतक आहे, त्याचप्रमाणे 'निर्वाण' ही संज्ञा बौद्ध परंपरेत भिक्षूला प्राप्त होणाऱ्या अंतिम अवस्थेची द्योतक आहे. सर्वसाधारण बौद्ध भिक्षूंचे ते निर्वाण आणि भगवान बुद्धांचे ते महानिर्वाण. एका सामान्य माणसाच्या मृत्यूनंतर त्याच्या अंत्यविधीची जी परवड झालेली आहे त्या परवडीला कारणीभूत असणाऱ्या मृताच्या आणि त्याच्या जवळच्या–दूरच्या परिवाराच्या रोगट मानसिक-तेचे दर्शन घडविण्यासाठी आळेकरांनी उपरोधानेच ही संज्ञा वापरली आहे, त्या संज्ञेतील भव्योदात्त मूलाशयाचे हेतुतःच अवमूल्यन केले आहे. क्षुद्र कारणासाठी घड-णाऱ्या मोठ्या भांडणांचा उपहासाने उल्लेख करताना आपण ज्याप्रमाणे 'महाभारत घडले' असा वाक्प्रचार करतो, त्याचप्रमाणे इथे 'महानिर्वाण' या संज्ञेचा वापर केलेला आहे 'एका सामान्याच्या मृत्यूचे महानिर्वाण' असे जेव्हा स्वतः मृत भाऊरावच वैतागाने उद्गारतात, तेव्हा 'महानिर्वाण' या नावातून नाटककाराला काय सुचवायचे आहे, ते स्पष्ट होते.

अंत्यविधी हा महापुरुषाचा असो अथवा सामान्याचा असो, तो इतर अनेक विधींप्रमाणे प्रकृतितः नाट्यात्मच असतो. किंबहुना विधी आणि नाट्य यांचा अतूट संबंध आहे. नाट्येतिहासाचे जगभरचे अनेक अभ्यासक असे आग्रहाने मानीत आणि मांडीत राहिले आहेत की, नाट्याचा उगम विधीतून झालेला आहे. नाट्येतिहासज्ञांचे हे मत सर्वस्वी जरी स्वीकारता आले नाही आणि नाट्य हे केवळ विधिमूलक असल्याचे जरी मान्य केले नाही, तरी नाट्याचे एक मूळ विधीत आहे, हे कोणीच नाकारू शकणार नाही. विधी आणि नाट्य यांत प्रकृती आणि प्रभाव या दोन्ही अंगांनी साम्य आहे. विधीत ज्याप्रमाणे एखादे मिथक (Myth) अथवा मिथकात्म श्रद्धेचे रूप अनेक क्रियांतून प्रत्यक्षीकृत, अभिनीत केलेले असते, त्याचप्रमाणे नाटकातही पूर्वप्रचलित अथवा नाटककाराच्या प्रतिभेतून प्रसवलेले एखादे नवीन मिथक अभिनीत केलेले. असते. मिथक, ते अभिनीत करणाऱ्या व्यक्ती (Performers) आणि ते मिथक अभिनीत होत असताना पाहणाऱ्या आणि पाहताना भारल्या जाणाऱ्या व्यक्ती (Spectators / Audience) दोहींतही असतात. तसेच विध्याचरण आणि नाट्यप्रयोग या दोन्हींतला काळ हा नेहमीच वर्तमानकाळ असतो. त्या दोन्हींत जे घडते, ते आपल्या दृष्टीपुढे / आत्ता आणि इथे घडत असते.[१२] विधी आणि नाट्य यांतील या सर्वांगीण साम्याचा विचार करता, 'महानिर्वाण'-मध्ये अंत्यविधीसारख्या एका नाट्यात्म विधीचेच नाटकांत रूपांतर घडले आहे, याची अपूर्वाई वाटण्याचे कारण नाही परंतु तरीही प्रेक्षकांना अपूर्वाई वाटते आहे, नवलाई जाणवते आहे. नाट्याच्या प्रदीर्घ विकासक्रमात नाट्यकलेचे मूळ विधीत आहे, विधीच्या नाट्यात्मकतेत





आहे, याचे भान गळून पडलेले होते, ते 'महानिर्वाण'-मध्ये पुन्हा जागवले गेले आहे आणि मूळच्या एका गंभीर, शोकात्म, भयधूसर नाटचात्मतेला 'विरूपिके'चे स्वरूप दिले गेले आहे, यामुळेच 'महानिर्वाण' पाहताना प्रेक्षकांना अपूर्वाई वाटते आहे, नवलाई जाणवते आहे.

उपनयन, विवाह आणि अंत्यविधी हे आपल्या परंपरेत महत्त्वाचे नाटचात्म विधी आहेत. ते महत्त्वाचे अशासाठी आहेत की, त्या तीनही विधींत अभिनीत होणाऱ्या, क्रियारूप पावणाऱ्या, मिथकाचे स्वरूप स्पष्ट असते आणि नाटचात्मतेचे गांभीर्य उत्कट असते. त्याचमुळे हे विधी 'अभिनीत' होत असताना 'प्रेक्षक' अधिक संख्येने उपस्थित असतात. हे तीनही विधी मानवी जीवनातल्या महत्त्वाच्या अवस्थांतरांशी निगडित असे विधी (Rites of passage) असल्यामुळे महत्त्व पावलेले आहेत. उपनयन हा विधी व्यक्तीच्या वयात येण्याशी संबद्ध असून, तिचे क्षुद्रत्व, शूद्रत्व संपवून तिला समाजाचा जबाबदार घटक बनविण्यासाठी दिव्य पुनर्जन्म प्राप्त करून देणारा आहे. त्याचमुळे शूद्रावस्थेतील बटूचा प्रतीकात्मक मृत्यू, आचार्यांच्या गर्भाशयात त्याचे प्रतीकात्म शयन आणि नंतर त्याला लाभणारा नवा दिव्य पुनर्जन्म– हे या विधीचे मुख्य घटक उघड उघड मिथकात्म श्रद्धेचेच द्योतक आहेत. विवाहात तर द्यावा-पृथ्वीच्या मिलनाचे नाटच त्यांच्या मानवी लघु-रूपांच्या (वधू-वरांच्या) द्वारा अभिनीत केले जात असते. या वेळी विवाहमंडपाचे, वेदीचे, वधू–वरांच्या आणि वऱ्हाडी मंडळींच्या वेशभूषेचे जे झगमगीत स्वरूप असते, ते लौकिकाची पातळी ओलांडून दिव्यात्म पातळीवर गेलेले असते. या वातावरणाचे आणि वेशभूषेचे हे स्वरूप केवळ त्या विधीतल्या सहभागातच समर्थित होऊ शकते. अंत्यविधीतही अशीच उत्कट नाटचात्मता असते. मृत व्यक्तीच्या आत्म्याचा प्रवास या लोकापलीकडच्या जगात सुरू होणार असतो. मृत्यूच्या क्षणाने त्याच्या महायात्रेचे प्रस्थान ठेवले गेलेले असते. त्या क्षणापासून तेराव्या-चौदाव्या दिवसापर्यंत मृत व्यक्ती विद्यमान, वर्तमान असतेही आणि नसतेही. किंबहुना आपण असे म्हणू शकतो की, एका अविद्यमानाच्या, अथवा अनुपस्थिताच्या उपस्थितीत त्याच्यासाठी आणि त्याला उद्देशून, संबोधून अनेक क्रिया केल्या जातात. मृताच्या चिरविरहाचे दुःख एकीकडे असते, तर त्याने त्याच्या परिवारातल्या जिवंत व्यक्तींशी संबंध ठेवून त्यांच्या जगण्यात अडथळा आणण्याच्या शक्यतेचे भय दुसरीकडे असते. त्याचमुळे अंत्यविधीला दुःख आणि भय या संदर्भात परस्परविरुद्ध असणाऱ्या भावांचे संमिश्र अधिष्ठान लाभलेले असते. मृताच्या वारसदारांच्या मनातील या संमिश्र भावांचे क्रियारूप प्रकटन (Performance of Ambivalence) हेच अंत्यविधीचे स्वरूप आहे.[१२] अंत्यविधीचा नायक असतो मृत व्यक्तीचा आत्माच. म्हणजे जो लौकिकार्थाने उपस्थित नाही, त्याच्या उपस्थितीने, त्याच्या प्रभुत्वानेच हा विधी भारलेला असतो. अंत्यविधीतली नाटचात्मता अधिक उत्कट बनते ती या अनुपस्थिताच्या उपस्थितीने.

जे अनुपस्थित आहे, त्याची सदेह अथवा विदेह उपस्थिती (Presencc of the Absent One) हे जे अंत्यविधीचे 'प्राणभूत' वैशिष्टच आहे, ते नाटचाच्या प्राणतत्त्वाचे भान घडविणारे आहे. कारण नाटचातही अविद्यमानाची किंवा अनुपस्थिताची उपस्थितीच अभिनेते जाणवून देत असतात. 'महानिर्वाण'मध्ये आळेकरांनी अंत्यविधीतली ही नाटचतत्त्वस्पर्शी नाटचात्मता नेमकी पकडून, त्या मूळच्या नाटचात्म विधीचेच विशिष्ट सामाजिक संदर्भानिशी नाटकात रूपांतर केले आहे. परस्परविरुद्ध भावांच्या प्रकटीकरणामुळे वर्णनविलक्षण बनणाऱ्या एका शोकात्म, गूढगंभीर, भयधूसर विधीला 'विरूपिके'चे रूप दिले आहे. या नाटचात्म विधीत आळेकरांच्या नाटचप्रतिभेला एक नाटक 'दिसले', हे कौतुकास्पद आहे. मात्र वाचक–प्रेक्षकांपर्यंत हे नाटक पोचवण्याच्या प्रयत्नात मात्र त्यांची साधना उणी पडली आहे. या विधीचे परंपरागत तपशील त्यांनी नीट समजून घेतले नाहीत; त्यामुळे रसहानी करणाऱ्या विसंगतींना या नाटकात, विशेषत: दुसऱ्या अंकात, अकारणच प्रवेश मिळाला आहे. अनुपस्थिताची सदेह उपस्थिती हे अंत्यविधीतले केंद्रवर्ती वास्तव मात्र आळेकरांनी 'महानिर्वाण' मध्ये मृत भाऊरावांच्या दृश्य बहिश्चर आत्म्याच्या 'अतिकल्पिता'त छान पकडले आहे.

बहिश्चर आत्मा : एक अतिकल्पित (Fantacy)

बहिश्चर आत्म्याचा अथवा बहिश्चर प्राणाचा कल्पनाबंध (Motif of External or Wandering Soul) लोककथांच्या विश्वात जगभर पाहायला मिळतो. भारतीय लोककथांत अन् मिथकांत या

कल्पनाबंधाचा वापर जागोजाग आढळतो. सिद्ध, योगी, साधुसंत आणि कोणत्याही प्रकारच्या अद्‌भुत शक्तीने युक्त असलेले प्राणी आपला आत्मा देहापासून अलग करू शकतात, अशी परंपराशील समूहमनाची दृढ समजूत आहे. त्या विदेही आत्म्याचा संचार मग अनियंत्रितपणे होऊ शकतो. नागार्जुन, शंकराचार्य, नामदेव आणि अनेक नाथयोगी यांच्या बहिश्चर आत्म्याच्या कहाण्या सिद्धचरित्रपर वाङ्मयात पुनः-पुन्हा: आढळतात. ज्याचा बहिश्चर आत्मा एका पोपटात प्रविष्ट झालेला होता, त्याची यातनापूर्वक हत्या त्या पोपटाला क्रमाने यातना देऊन मारल्याने घडली, अशी एक अद्‌भुत कथा आपल्याला माहीत आहे. बहिश्चर आत्म्याचा हा कल्पनाबंध, हे अतिकल्पित (fantacy) लोककथेच्या प्रकृतीतून आपण अगदी सहजपणे स्वीकारतो. त्यामुळे मृत भाऊरावांच्या आत्म्याने आत्मकहाणी सांगणे हे आपल्या नाटचास्वादात अडथळा आणणारे न ठरता, आस्वादाच्या प्रक्रियेला एखाद्या यात्वात्मक परिणामाप्रमाणे पोषक ठरते. किंबहुना, बहिश्चर आत्म्यालाच मृत व्यक्तीच्या अंत्यविधीच्या संदर्भात घडणाऱ्या घटनांचा साक्षी आणि कथक बनविल्यामुळे या जगातल्या नात्यांचे अंत:स्वरूप प्रकट होणे सुगम झाले आहे. या नाना नात्यांचे जे ' नाटक ' जागृत मनांच्या पातळीवरून घडत असते, ते त्या मनांच्या अंत:स्तलातील भाव-भावनांशी मुळीच संवादी नसते. उलट, आतला भाव अन बाहेरचा भाव हे परस्परविरोधी असतात, हे भाऊरावांना (म्हणजे त्यांच्या विदेही आत्म्याला) समजू शकले, ते त्यांच्या देहविमुक्त संचारामुळेच. या जगातल्या नात्यांत जी शुभता, जी स्नेहपूर्णता, जी त्यागशीलता ' दाखवली ' जाते आणि जी आपण भाबडेपणाने स्वीकारून पावलोपावली वंचित होत असतो, तिच्या व्यर्थतेचे, तिच्यामागे सुप्त-गुप्तपणे अस्तित्वात असलेल्या स्वार्थ–परायणतेचे भेदक दर्शन घडवणे आणि त्या पार्श्वभूमीवर माणसाच्या एकटेपणावर लक्ष केंद्रित करणे हे या नाटकाचे निर्मितिप्रयोजन आहे. या प्रयोजनाची पूर्ती लीलया घडू शकली, ती बहिश्चर आत्म्याचे अतिकल्पित नाटककाराने अन् प्रेक्षक-वाचकांनी (Fantacy) स्वीकारल्यामुळेच.

पण या बाबतीत प्रेक्षक-वाचकांचा विरस होतो, तो नाटककार आळेकरांनी या कल्पनाबंधाच्या स्वीकारात संगती न राखल्यामुळे. या कल्पनाबंधाच्या बाबतीत आळेकर काहीसे भ्रांत आहेत. परंपरेत आणि त्याचमुळे प्रेक्षक-वाचकांच्या संस्कारकोशात या कल्पनाबंधाचे जे स्वरूप आहे, ते त्यांनी समग्रपणाने समजावून घेतले नाही त्यामुळे, त्यांच्या हाती आलेले एक समर्थ साधन त्यांना आपल्या साध्याच्या परिपुष्टीसाठी नीटपणे वापरता आलेले नाही. या कल्पनाबंधाच्या बाबतीत त्यांची समज गोंधळाची असल्यामुळे, त्यांनी त्याच्या स्वीकाराच्या आणि वापराच्या बाबतीत धरसोड केली आहे – त्या धरसोडीतून कमालीची विसंगती निर्माण झाली आहे, आणि त्या विसंगतीमुळे नाटचाशयाच्या सहजविकासात आणि रूपबंधाच्या लयीत अडथळे आले आहेत. हे अडथळे सहज टाळता आले असते, म्हणूनच या भ्रांतीचे स्वरूप समजावून घेणे नाटककार आणि प्रेक्षक-वाचक या दोघांच्याही बाजूने उपकारक ठरेल.

कल्पनाबंधाच्या स्वीकारातील भ्रांती

पहिल्या अंकाच्या प्रारंभी मृत भाऊरावांचा आत्मा प्रथम काही काळ देहाच्या सान्निध्यात राहून आपल्या पत्नीला आपल्या मृत्यूची जाणीव देत आहे अन् त्यावर तिचा विश्वास बसत नाही – पती आपली थट्टा करीत आहे, असे तिला वाटते. त्यामुळे त्या बहिश्चर आत्म्याला नाइलाजाने देहापासून दूर जाऊनच आपल्या पत्नीची आपल्या मृत्यूबद्दल खात्री पटवावी लागत आहे –

(पुरुष उठतो. फक्त, कुणी तरी झोपले आहे असे वाटावे अशी शाल करून ठेवतो. आणि बाजूला आळस देत उभा राहतो. पण स्त्रीला हे दिसत नाही. तिला तो अजून तेथे झोपला आहे, असे वाटते. पुरुष तिच्यापासून लांब उभा राहतो आणि ...)

पुरुष : मग घे हा पुरावा.

(स्त्री दचकते. कारण पुरुषाचा स्पर्श तिला शालीतून होतोय अशी कल्पना, पण आवाज मात्र भलतीकडून ऐकू येतो. म्हणून ती गोंधळली आहे.)

स्त्री : (शालीला उद्देशून) अहो, कुणी तरी आलंय.

पुरुष : (हसतो) अगं, कुणीसुद्धा आलं नाही नि गेलं नाही. मीच आहे–तुझा पतिदेव.

(स्त्री अजून गोंधळलेलीच. तिला नवऱ्याचा स्पर्श एका दिशेला आणि आवाज भलतीकडे, हे कोडे उलगडत नाही.)

स्त्री : अहो, उठा ना. (चादरीला हलवते.)





पुरुष : (हसत) कशी फसलीस ! अजून विश्वास बसत नसेल, तर जनतेचे मत घे......

स्त्री : अहो, पण तुम्ही माझ्या हाताला लागताय इथे. पण तुमचा आवाज भलतीकडून कसा येतोय ?

पुरुष : कारण मी मुक्त आहे. माझा अचेतन देह इथे पडलेला आहे. माझा आवाज अंतराळमय झालाय. काढ ती शाल आणि बघ माझा मृतदेह. (पृ. ६–७)

या उताऱ्यातील रंगसूचना आणि संवाद ध्यानी घेतल्यावर आळेकरांनी फँटसीचा वापर करण्यासाठी बहिश्चर आत्म्याचा कल्पनाबंध प्रारंभी तरी योग्य प्रकारे स्वीकारला असल्याचे स्पष्ट होते. मृत भाऊरावांचा आत्मा देहापासून दूर होऊन, भाऊरावांच्या परिचित रूपातच प्रेक्षकांपुढे आळस देत उभा राहतो. आळस देण्याची क्रिया ही 'महानिद्रे'तून उठल्याची द्योतक आहे. भाऊरावांचा देह पूर्ण अचेतन आहे. नेहमीच्या परिचित रूपाचा आभासमय स्वीकार करणारा त्यांचा आत्मा पत्नीशी बोलतो आहे, तिला त्यांचे बोलणे ऐकू येत आहे, तिकडे त्यांचे रूप दिसत नाही. 'नवऱ्याचा स्पर्श एका दिशेला आणि आवाज भलतीकडे', हे 'कोडे' तिला उलगडत नाही. भाऊराव त्या कोडयाचा उलगडा करून आपल्या पत्नीला आपल्या मृत्यूचे भान घडवीत आहेत.

या भानानंतर त्यांची पत्नी शोक करू लागते. क्रमाने चाळकरी गोळा होऊ लागतात. 'भाऊ गेले', ही वार्ता चाळीत प्रसृत होऊ लागते. यापुढे जे, 'नाटय' घडणार आहे, त्याचा अनुभव प्रेक्षकांना देण्यासाठी भाऊराव प्रेक्षकांपुढे 'कीर्तनकाराच्या वेषात' प्रवेश करतात आणि आपले 'महानिर्वाण आख्यान' सुरू करतात. कीर्तनकाराच्या वेषात प्रवेश करण्यासाठी भाऊरावांना तो वेष शोधावा लागत नाही. कारण त्यांनी–म्हणजे त्यांच्या बहिश्चर आत्म्याने– केवळ संकल्पाने तो वेष, ते कीर्तनकाराचे आभासमय रूप स्वीकारलेले असते. ते केवळ प्रेक्षकांनाच प्रतीत होणारे असते. इतर नाटयगत परिवारास त्या रूपाचे भान नसते. (पृ. ८–९)

येथवर आळेकर बहिश्चर आत्म्याच्या कल्पनाबंधाच्या बाबतीत योग्य वाटेवर आहेत. या कल्पनाबंधाचे त्यांनी स्वीकारलेले विशेष आपण त्यांच्याच रंगसूचनांतून आणि संवादांतून वेगळे काढून पाहू शकतो.

१) माणसाचा आत्मा त्याच्या देहापासून दूर होऊन अन्यत्र संचार करू शकतो–बहिश्चर बनू शकतो.

२) तो आपल्या मूळ सर्वपरिचित रूपात किंवा अन्य कोणत्याही रूपात आभासमयतेने प्रकट होऊ शकतो–त्या त्या रूपाशी संवादी असे संवाद करू शकतो.

३) आपण वेळोवेळी स्वीकारलेले रूप कोणाला दिसावे आणि आपले त्या त्या रूपातले बोलणे कोणाला ऐकू यावे, हे त्या बहिश्चर आत्म्याच्या संकल्पावरच अवलंबून असते.

बहिश्चर आत्म्याचा आणखी एक, म्हणजे चौथा विशेष आळेकरांनी पहिल्या अंकाच्या शेवटी स्वीकारला आहे. तो विशेष म्हणजे बहिश्चर आत्मा आपल्या संकल्पानुसार पुन्हा आपल्या मूळच्या अचेतन देहात–तो देह तोवर अस्तित्वात असेल तर–प्रवेश करू शकतो. जुन्या स्मशानात भाऊरावांचा देह नेल्यावर ते स्मशान बंद झालेले असल्याचे समजते. नवे स्मशान फार दूर आहे. प्रेत वाहून नेणाऱ्या चाळकऱ्यांची तिकडे जाण्याची मनातून तयारी नाही. म्हणून ते 'आम्ही गाडी घेऊन येतो', अशी भाऊरावांच्या मुलाला, नानाला थाप मारून घरोघर जातात. स्मशानात भाऊरावांच्या प्रेताच्या तिरडीजवळ एकटा नाना असतो–

(सगळे निघून गेलेले. फक्त नाना आणि भाऊ उरतात. भाऊंना खोकला येतो. नानाला प्रथम वाटतं, भासच झाला. धीर करून मागे बघतो. भाऊ खुणा करीत असतात. नाना भीत भीत जातो. खिशातील ब्लेडने ताटी मोकळी करण्याचा आविर्भाव करतो. भाऊ आळोखे–पिळोखे देत उठून बसतात. एकदम म्हणतात–)

भाऊ : कोण आहे रे तिकडे ? आम्हाला पाजा. सोमरस पाजा. इंद्र कुठाय ? तिलोत्तमेला पाठवा. रंभेला उद्या पाठवा. अजून जोशांच्या बंडूची आई कशी आली नाही?

नाना : अहो, असं काय करताय ? तुम्ही मेलात ना ?

भाऊ : नाही. आम्ही स्वर्गात गेलो, तरी आमचा वास आम्हालाच येतोय. अरे, जन्नते फिरदोशचा फाया आमच्या कानात ठेवा.

नाना : भाऊ, तुम्ही मेलेले आहात.

भाऊ : इंद्राला बोलवा. यमाला मेमो पाठवा. भरल्या संसारातून उठवतो म्हणजे काय ?

नाना : कसला मेमो भाऊ ? तुम्ही जिवंत नाही. लोक घाबरतील तुम्हाला. तुम्हाला अजून अग्नी दिलेला नाही. (स्तब्धता)

भाऊ : कुणीच दिसेना आसपास, म्हणून मला वाटलं, अग्नीच दिला आणि स्वर्ग आला.

नाना : अजून गाडी आलेली नाही.

भाऊ : ती येणार नाही. सगळे जण चाळीत अंघोळ करत असतील. ह्या लोकांना मी चांगला ओळखतो. मी पण त्यांच्यातलाच.

नाना : चला.

भाऊ : कुठे ?

नाना : नव्या श्मशानात.

भाऊ : मी येणार नाही. नव्या श्मशानात जळणार नाही. जळीन तर येथेच जळीन. नाही तर सडून जाईन.

नाना : असं काय करताय भाऊ ? येथे जळण्यास मनाई आहे. तुम्ही सडत चालला़त भाऊ.

भाऊ : आपण जळणार नाही काय वाटेल ते झालं तरी.

नाना : चलता की नाही ? (नाना जबरदस्ती करू लागतो. भाऊ हुलकावण्या देतात. शेवटी नाना भाऊंना घट्ट पकडतो. उचलतो. पण ते जड झालेत. शेवटी कळवळून म्हणतो–) जाळा, जाळा. माझ्या जड झालेल्या बापाला कुणी तरी पेटवा...

(...पृ. ३६–३७)

या प्रसंगातून हे स्पष्ट दिसते की, भाऊरावांचा बहिश्चर आत्मा नानाशी संवाद करण्याच्या सोयीसाठी आणि श्मशानातून देहाला चालत पुन्हा घरी आणून लपवून ठेवण्याच्या सोयीसाठी आपल्या मूळच्या देहात काही काळासाठी पुन्हा प्रविष्ट झाला आहे. बहिश्चर आत्मा आपल्या मूळच्या देहात पुन्हा प्रविष्ट होऊ शकतो, दुसऱ्याच्या मृत देहातही प्रविष्ट होऊ शकतो, अशी समजूत परंपरेने चालत आली आहे. शंकराचार्यांचा आत्मा कामानुभव घेण्यासाठी एका मृत राजाच्या देहात प्रविष्ट झाला होता आणि काही काळाने तिथून बाहेर पडून पुन्हा आपल्या 'सुरक्षित' पूर्वदेहात आला होता, अशी कथा शंकराचार्यांच्या पारंपरिक चरित्रात ग्रथित झालेली आहे. नामदेव पंजाबातील घोमान येथे आपला वृद्ध देह शिष्यांना राखायला सांगून आभासमय देहाने पंढरपूर येथे विठ्ठलदर्शनासाठी आले होते; परंतु परत घोमानला पोचण्यापूर्वी त्यांच्या देहावर शिष्यांनी संस्कार करून टाकल्यामुळे त्यांना पुन्हा आपला मृतदेह स्वीकारता आला नाही–परमात्मरूपात आपला आत्मा विलीन करावा लागला, अशी कथा पंजाबात आजही सांगितली जाते.

परंतु एखादा बहिश्चर आत्मा जेव्हा आपल्या मूळच्या देहात प्रविष्ट होतो, तेव्हा तो देह त्या काळापुरता तरी सचेतन होणार, त्याची कुजण्याची प्रक्रिया थांबणार आणि त्याचे वावरणे इतरांना भयद वाटले, तरी ते जिवंत माणसाप्रमाणेच सर्वांना दिसू शकणार. आळेकरांना दुसऱ्या अंकात भाऊरावांचा देह हा चेतन माणसाप्रमाणे स्वयंनियंत्रित संचार करू शकणारा हवा आहे, म्हणून त्यांनी त्याच्या बहिश्चर आत्म्याला देहात प्रविष्ट व्हायला लावले आहे. हे त्यांच्या नाट्यगत प्रयोजनाच्या दृष्टीने ठीक आहे. पण मग त्यांनी आत्मा देहात प्रविष्ट झाल्यावर अपरिहार्यपणे त्या देहाची जी अवस्था होईल, तीही स्वीकारायला हवी होती. ती त्यांनी स्वीकारलेली नाही. भाऊरावांचा आत्मा आपल्या पूर्वदेहात प्रविष्ट होऊन आपल्या मुलाशी संवाद करीत आहे. तरीही त्याचे कुजणे थांबलेले नाही, भाऊराव त्या कुजलेल्या देहानिशी दहाव्या दिवशी पायी श्मशानात चालत जाऊन पिंडाचा स्वीकार करू इच्छितात, आणि तरीही वाटेत त्यांना कोणी पाहात नाही, हे सर्व परस्परविसंगत आहे. भाऊराव पहिल्या अंकाच्या शेवटीच स्वतःच्या पूर्वदेहात प्रविष्ट झाले आहेत, ते दुसऱ्या अंकाच्या अखेरीस तो देह श्मशानात जळेपर्यंत त्या देहातच आहेत, असे आळेकरांनी गृहीत धरून सर्व संवाद लिहिले आहेत. हे गृहीत धरल्यामुळेच दुसऱ्या अंकात कीर्तनकार भूमिकेतले भाऊराव प्रेक्षकांपुढे उभे राहात नाहीत. दुसऱ्या अंकाच्या प्रारंभी आपला वारसा–'कीर्तनाचा वसा'– नानाकडे देण्यापुरते ते कीर्तनकाराच्या भूमिकेत क्षणैक प्रकटले आहेत, तो वसा आपण स्वीकारला असल्याचे नाना प्रेक्षकांना सांगतो आहे. (पृ. ३८) परंतु हे सांगितल्यानंतर नानाचे तरी कीर्तन चालू राहायला हवे, ते राहात नाही. 'महानिर्वाणा'चे आख्यान तिथेच खंडित होते आणि पुढे अखेरपर्यंत, कीर्तनकाराच्या मुखातून प्रकटणाऱ्या

अनुक्रमणिका

शब्दरूप आख्यानाचे दृश्य स्वरूप म्हणून नाटकातले प्रसंग आपल्यापुढे घडत नाहीत, तर नेहमीच्या रूढ नाटका-प्रमाणेच हे नाटक घडत राहते. 'महानिर्वाणा'ची कथा यथाक्रम सांगता पावून, ती शेवटी मूळपदावर येत नाही. एकूण, नाटकाच्या स्वीकृत रूपबंधातली लय बिघडते आणि प्रेक्षकांची आस्वादनप्रक्रिया अवघडून जाते.

बहिश्चर आत्म्याचा अद्‌भुत कल्पनाबंध स्वीकारल्यामुळे, एका विलक्षण अलिप्ततेने कौटुंबिक आणि सामाजिक नात्यांचे अंतरंग उघड झालेले अनुभवणे आणि अनुभवास आणून देणे शक्य झाले आहे. हा आत्मा 'कामरूपक्षम' म्हणजे हवे ते रूप धारण करण्याची शक्ती असणारा असल्यामुळे त्याने प्रेक्षकां-समोर कीर्तनकाराच्या वेषात प्रकटून 'महानिर्वाणा-ख्यान' रंगवणे शक्य झाले आहे. हा कीर्तनाचा रूपबंध सुसंगतपणे अखेरपर्यंत टिकवता आला असता, तर या नाटकाची प्रत्ययकारिता उत्कर्ष पावली असती, यात मुळीच संशय नाही. भाऊरावांच्या देहाचे कुजणे (त्याचा बहिश्चर आत्मा त्या देहात प्रविष्ट झाल्या-वरही) का चालू राहिले आहे, ते समजत नाही; आणि भाऊरावांचा देह कुजतच राहणे नाटककाराला त्याच्या नाट्यगत प्रयोजनाच्या दृष्टीने अत्यावश्यक वाटत असेल, तर भाऊरावांना कीर्तनकाराच्या भूमिके-तून दूर करण्याची, नाटकाच्या रूपबंधाची लय खंडित करण्याची चूक करायला नको होती. भाऊरावांचा बहिश्चर आत्मा कधी (नाटकाच्या आशयाच्या गरजेनुसार) त्यांच्या मूळ देहात, तर कधी (नाट-काच्या रूपबंधाची लय–त्याची सुसंगती टिकवण्याच्या गरजेनुसार) त्यांच्या आभासमय कीर्तनकार-रूपात फिरत ठेवणेही त्या कल्पनाबंधाशी संवादी ठरले असते. परंतु नाटककार आळेकरांनी या कल्पनाबंधाचे स्वरूप गांभीर्याने समजावून घेऊन, त्याचे सर्व परंपरागत धारणाविशेष जाणून त्याचा स्वीकार केलेला नसल्यामुळे–त्याविषयी त्यांचे आकलनच भ्रांत असल्यामुळे पहिला अंक आणि दुसरा अंक यांत बहिश्चर आत्म्याचा हा विलक्षण कल्पनाबंध विसंगत होऊन प्रकटला आहे.

कलावंताला एखादी विलक्षण कल्पना सुचणे हे त्याच्या निसर्गदत्त कल्पनाशक्तीचे–त्याच्या प्रतिभेचे कार्य असते; परंतु त्या कल्पनेची समग्रता, सुसंगतता, आपल्या सांस्कृतिक परंपरेच्या संदर्भात तिची युक्ता-युक्तता आकळून निर्मिती करणे हे त्या कलावंताच्या तपावर अवलंबून असते. आळेकरांचे तप येथे उणे ठरले आहे, असे खेदाने म्हणावे लागते.

लोकविश्वासांच्या विश्वात बहिश्चर आत्म्याच्या कल्पनाबंधाची अनेक रूपे असली, तरी 'महानिर्वाण' नाटकाच्या संदर्भात त्याचा विचार एका मर्यादेतच अपेक्षित आहे, तो आपण येथवर केला आहे. अचेतन देहाचे दहन झाले की तो बहिश्चर आत्मा इष्टगती पावणार आहे, तोवरच त्याचा या लोकी सदेह–विदेह संचार शक्य आहे, असे नाटककारानेही गृहीत धरले आहे. "एकदा का देह जाळला की सदेह समाचाराला-सुद्धा येणार नाही", असे भाऊराव आपल्या पत्नीला म्हणतात. (पृ. ८) त्यातून हेच सूचित होत आहे. हे पहिल्या अंकातील गृहीत दुसऱ्या अंकाच्या अखेरी-पर्यंत निभावून नेण्याचे दायित्व नाटककाराने सांभाळायला हवे होते– या नाट्यपोषक कल्पनाबंधाच्या आविष्कारात संगती राखायला हवी होती. दुर्दैवाने नाटककाराचे व्यवधान ढळले आहे.

एखाद्या संकल्पनेची संगती कशी राखायची असते, त्याचे विलक्षण सुंदर उदाहरण ज्ञानेश्वरीत आहे. कुरुक्षेत्रावर सुरू होणाऱ्या भारतीय युद्धाचे जे दृश्य गीतेच्या पहिल्या अध्यायात आहे, त्याचे रोमहर्षक चित्रमय विवरण ज्ञानदेवांनी केले आहे. पुढे अर्जुनाचा मोह दूर करण्यासाठी श्रीकृष्णाने त्याला केलेला उपदेश ज्ञानदेवांनी जिव्हाळ्याने भारलेल्या संवादांतून विस्ताराने विवरिला आहे. सातशे श्लोकांवर नऊ हजार ओव्यांचे भाष्य! शेवटच्या अध्यायात, 'बोला बुद्धीसी जे अटक' आहे, ते देण्यासाठी श्रीकृष्णाने अर्जुनाला हृदयाशी धरल्याचा हृद्य प्रसंग ज्ञानदेवांनी कल्पिला आहे–

मग सांवळा सकंकणु । बाहु पसरोनि दक्षिणु ।
आलिंगिला स्वशरणु । भक्तराजु ॥

(ज्ञा. १८–१४१८)

श्रीकृष्णाने आपला 'सकंकण सावळा बाहू' पसरून अर्जुनाला हृदयाशी धरले, असे वर्णन ज्ञानदेव करतात. भक्ताला भेटण्यासाठी (त्याला भेटण्याचे दुप्पट सुख अनुभवण्यासाठी) मी 'दोवरी दोन्ही' (म्हणजे चार) भुजा घेऊन प्रकटतो, असे बाराव्या अध्यायात उत्कटतेने म्हणणारा श्रीकृष्ण येथे फक्त उजव्या हातानेच आलिंगन का देतो? याचे उत्तर पहिल्या अध्यायातल्या

प्रसंगात आहे. अर्जुनाने मोहग्रस्त होऊन शस्त्रत्याग केला असला, तरी त्याचे सारथ्य करणाऱ्या श्रीकृष्णाने आपल्या डाव्या हातात धरलेले घोड्यांचे लगाम सोडलेले नाहीत. अर्जुनाच्या रथाचे अन मनोरथाचेही लगाम तो दृढपणे डाव्या हाती सांभाळीत आहे. त्याचा फक्त उजवा हातच मोकळा आहे, म्हणून एकाच— उजव्या हाताने आलिंगन ! संगतीचे भान कसे असते, याचा हा उत्तम नमुना आहे.

मुखवटे फाडण्यासाठी मुखवट्याचा वापर

'महानिर्वाण'मध्ये आळेकरांनी बहिश्चर प्राणाचा कल्पनाबंध स्वीकारून पर्यायाने मुखवट्यांच्या नाट्यात्म शक्तीचा अवलंब केला आहे. भाऊरावांचा बहिश्चर प्राण केवळ 'स्व'-रूपाचाच नव्हे, तर हव्या त्या रूपाचा आभास करू शकत असल्यामुळे त्याचे 'स्व'-रूपाशिवायचे (किंबहुना 'स्व'-रूपासहही) प्रत्येक आभासरूप हा मुखवट्याचाच एक प्रकार मानायला हवा.

एक तर आपल्या मृत्यूनंतर आपल्याविषयीच्या, जगाच्या नग्न प्रतिक्रिया जाणून घेण्याची, आपल्याशी असलेली निकटच्या आणि दूरच्या नात्यांची उपचारहीन अंत:स्थता जोखण्याची ऊर्मी सुप्तावस्थेत प्रत्येकाच्याच मनात नांदत असते. आळेकरांनी या ऊर्मीच्या तृप्तीसाठी जो बहिश्चर प्राणाचा कल्पनाबंध स्वीकारलेला आहे, तो भाऊरावांचे परिचित रूप कायमचे लपविणारा एक मुखवटाच आहे. केवळ या कल्पनाबंधाच्या स्वीकारानेही मुखवट्याचे तत्त्व स्पष्ट स्वरूपात व्यक्त होते आहे. पण आळेकरांनी भाऊरावांच्या बहिश्चर प्राणाला नुसते अ-रूप, अशरीरी स्वरूपात त्यांच्या जगाचे गुप्त साक्षी बनविले नाही, तर त्यांनी त्याला कधी कीर्तनकाराच्या, कधी 'स्व'-रूपाच्या, तर कधी त्यांच्या पत्नीच्या मनात भरलेल्या 'डावीकडून तिसऱ्या'च्या वेषात प्रकट केले आहे. कीर्तनकाराचा 'वेष' केवळ प्रेक्षकांना दिसणारा आहे; 'स्व'-रूपाचा 'वेष' केवळ त्यांच्या पुत्राला—नानाला दिसणारा आहे; तर 'डावीकडून तिसऱ्या'चा 'वेष' केवळ त्यांच्या पत्नीला—रमेला दिसणारा आहे. भाऊरावांच्या बहिश्चर प्राणाची ही 'वेषांतरे' आदिम नाट्यातील मुखवट्यांच्या शक्तीचा प्रत्यय घडविणारी आहेत.

नाटकात जे रूप स्वीकारायचे असते, त्याचा नटाच्या ठिकाणी 'संचार' घडण्यासाठी, स्वीकृत रूपाची अवस्थांतरे दर्शविण्यासाठी अथवा अन्य नाट्यगत व्यक्तींना फसविण्यासाठी (छद्मवेष म्हणून) मुखवट्यांचा वापर जगभरच्या रंगभूमीवर होत आलेला आहे. विसाव्या शतकातील ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ अमेरिकन नाटककार यूजिन ओ'नील याने मुखवट्यांचे हे सामर्थ्य हेरून आपल्या अनेक नाटकांत ते सामर्थ्य प्रेक्षकांच्या प्रत्ययास आणून दिले आहे. युजिन ओ'नीलचे अनन्यसाधारण वैशिष्ट्य हे आहे की, त्याने मुखवटे फाडण्याचे एक समर्थ साधन (exercise in unmasking) म्हणून मुखवट्यांचा वापर आपल्या नाटकांतून केला आहे. त्याने या दृष्टीने जसा साक्षात मुखवट्यांचा वापर केला, त्याचप्रमाणे केवळ मुखवट्यांचे तत्त्व वापरूनही मुखवटे फाडण्यात यश संपादन केले. " For what, at bottom, is the new psychological insight into human cause and effects but a study in masks, an exercise in uumasking ? " हा ओ'नीलचा उत्तरगर्भ प्रश्न त्याच्या दृष्टीतील मुखवट्यांचा असाधारण महिमा गाजविणारा आहे. आपली ही दृष्टी विशद करण्यासाठी ओ'नीलने 'Memoranda on masks' हा निबंध प्रकाशित केला. 'Strange Interlude' या आपल्या नाटकाविषयी "an attempt at the new masked psychological drama... without masks." असे जे त्याने म्हटले आहे. ते एक प्रकारे आळेकरांच्या, 'महानिर्वाण' या नाटकालाही लागू पडते.[१४]

भाऊरावांच्या बहिश्चर प्राणाने परिधान केलेला कीर्तनकाराचा मुखवटा हा त्यांच्या पत्नीच्या पातिव्रत्याचा, पुत्राच्या पितृनिष्ठेचा नि मातृभक्तीचा, चाळकऱ्यांच्या माणुसकीचा नि शेजारधर्माचा मुखवटा फाडण्यासाठी उपयोगी पडलेला आहे, हे तर प्रेक्षकांना जाणवतेच; परंतु त्यामुळे मृत्युपूर्व भाऊरावांच्या अंतर्मनाचेही अनावरण (unmasking) घडले आहे— त्यांच्याही जिवंतपणीच्या दर्शनी निष्ठांमागचे अस्सल रूप उघडे पडले आहे, हेही प्रेक्षकांना जाणवते. पत्नी आणि पुत्र ही त्यांची दोन अतिनिकटवर्ती नाती. या नात्यांचे मुखवटे पूर्णपणे फाडण्यासाठी भाऊरावांच्या बहिश्चर आत्म्याने अनुक्रमे 'डावीकडून तिसऱ्या'चा आणि 'स्वरूपाचा' असे विशेष मुखवटे परिधान केले आहेत. या विशेष मुखवट्यांच्या...



(आणि प्रेक्षकांना) पत्नी आणि पुत्र या जिव्हाळ्याच्या मानलेल्या दोन नात्यांचे अनावरण (unmasking) अनुभवणे सहज शक्य झाले आहे.

मृत्यू हा मानवी मनाला अत्यंत अस्वस्थ करणारा, गंभीर चिंतनाला प्रवृत्त करणारा विषय. त्याच्या आगेमागे दुःखाचे अनावर आवेग व्यापून राहिलेले. आणि तरीही आळेकर मृत्यू हा केंद्रवर्ती विषय बनवून, 'गंभीरपणे बोचणारी' – त्या विषयाच्या सर्वपरिचित गांभीर्याचे अनावरण करणारी, त्याचे विपरीत रूप उघडे करणारी, सुखात्मिका (black comedy) आपल्यापुढे सादर करतात, ती मुखवट्यांच्या या वैशिष्ट्यपूर्ण वापरामुळेच परिणामकारक झालेली आहे. बहिश्चर आत्म्याच्या कल्पनाबंधातली विसंगती, भ्रांती त्यांनी टाळली असती, तर या परिणामकारकतेत येत राहिलेले विक्षेपही टळले असते.

'महानिर्वाण' : एक कीर्तनव्याख्यान

'महानिर्वाण' या नाटकाच्या लोक-प्रकृतीचे दोन घटक आपण नाट्याशयाच्या यशापयशाच्या दृष्टीने येथवर विस्तारपूर्वक निरखले-पारखले आहेत. आता राहता राहिला एक घटक : कीर्तनसरणीत साकारलेला त्याचा रूपबंध. नाट्याशयातूनच सहजतया सिद्ध झालेला. 'महानिर्वाण'चा नाट्याशय हा एका व्यक्तीचा अंत्यविधी (त्या अंत्यविधीशी संबद्ध असा क्रियांचा आणि प्रतिक्रियांचा संभार) हा असल्यामुळे मूळच्या अंत्यविधीत केंद्रवर्ती असलेल्या मृताचा बहिश्चर आत्माच त्या अंत्यविधीतून उभ्या राहिलेल्या नाटकाचा नायक असणे हे या कृतीच्या नाट्यप्रकृतीशी आणि नाट्याशयाशी नितान्त सुसंगत ठरले आहे. या पहिल्या दोन सुसंवादी घटकांप्रमाणेच रूपबंधाचा तिसरा घटकही नाट्याशयाच्या प्रकृतीशी संपूर्णपणे सुसंवादी आहे– या नाटकातील नाट्याशयाचा जणू तो अटळ, अपरिहार्य आविष्कार आहे.

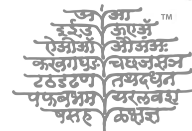
कीर्तनसंस्था ही संतांनी जन्मास घातली आहे आणि संतविचारांचा प्रसार-प्रचार करणाऱ्या कलावंतांनी ती अनेकांगांनी फुलवली-खुलवली आहे. कीर्तनसंस्थेचे जनक असलेले साधू-संत हे जन्ममृत्यूच्या फेऱ्यातून मुक्त व्हायला प्रवृत्त झालेले असल्यामुळे सदैव मृत्यूचे भान राखणारे होते आणि मृत्यूवर मात करण्यासाठी संगत्याग त्यांना नितान्त आवश्यक वाटत असल्यामुळे ते सर्व मानवी नात्यांची व्यर्थता आकळणारे होते. तेव्हा कुणा एकाचा मृत्यू आणि त्या निमित्ताने मृताच्या आणि त्याच्या परिवाराच्या नात्यांतल्या व्यर्थतेचा शोध हा ज्या नाटकाचा विषय आहे, ते नाटक संतविचाराचे प्रधान माध्यम बनलेल्या कीर्तनाचा रूपबंध घेऊन उभे राहिले, हे नाट्याशय आणि रूपबंध यांच्या एकात्मतेच्या, एकरसतेच्या दृष्टीने उचितच ठरले आहे.

'मरणाचे स्मरण असावे', असे संतांनी सकल जीवांना पुन्हा पुन्हा सांगितले आहे. 'भोगावरी आम्ही घातला पाषाण । पाहिले मरण मरणांचे ॥' असा मृत्युंजयी घोष संतसाहित्यात घुमत राहिलेला आहे. 'तुका म्हणे जाऊ वैकुंठा चालत', अशी त्यांची जिद्द आहे. 'आम्ही जातो अमुच्या गावा । अमुचा राम राम घ्यावा ॥' अशा असीम तृप्तीने ते सर्वांचा निरोप घ्यायला सिद्ध आहेत. संतांच्या या मृत्यु-विचाराचा आपल्या मनावर एवढा पगडा आहे की, भोगलालसेने सतत लिप्त असलेले सामान्य जनही मृत्यूच्या पाशात सापडल्यावर संतांच्या या उद्गारांच्या निनादातच श्मशानाची वाट धरण्यात धन्यता मानतात. अशा भजनदिंडीसहित जाणाऱ्या अनेक अंत्ययात्रा आळेकरांनीही पाहिल्या आहेत.

संगी आणि भोगी असलेले सामान्यांचे मन निःसंग आणि भोगमुक्त अशा संतांच्या असामान्यतेबद्दल श्रद्धा बाळगून असते. संतांनी साधलेल्या श्रेयाचा हेवा करणारे असते. त्याचमुळे 'महानिर्वाण'मधील सामान्य भाऊरावांनी, त्यांच्या बहिश्चर आत्म्याने, कीर्तनमाध्यमातून आपल्या आणि आपल्या जवळच्या-दूरच्या परिवाराच्या अंतःरंगांतले उपचारमुक्त विचार व्यक्त करण्याचे योजल्यावर भाऊरावांना संतांचे कितीतरी उद्गार कधी संवादी स्वरूपात, तर कधी विरोधी स्वरूपात वापरून 'विरूपिके'ची रंगत कमालीची वाढवता आली असती. हे 'महानिर्वाणाख्यान' रंगवताना संवादी कीर्तनकलेचे सर्व रूप-विशेष नाट्याशयाच्या पुष्टीसाठी याहूनही अधिक समर्थपणे वापरता आले असते.

'महानिर्वाण'मध्ये आळेकरांनी काही गेय रचना संतसाहित्यातून जशाच्या तशा नाट्याशयाला अनुकूल असा बदल करून वापरल्या आहेत, तर काही गेय रचना नव्याने केलेल्या आहेत. ज्या नव्या रचना

अनुक्रमणिका





आहेत, त्या प्रयोग पाहताना खटकत नसल्या, तरी नाटक वाचताना सुमार आणि सदोष असल्याचे सहज जाणवते. दिग्दर्शक आळेकरांनी आणि विशेषत: भाऊरावांची भूमिका करणारे चंद्रकांत काळे यांनी अभिजात कीर्तनकारालाही लाजवणाऱ्या सामर्थ्याने अस्सल नारदीय कीर्तनाचा बाज रंगतदारपणे सादर केला असल्यामुळे त्या रंगात नाटककार आळेकरांचे रचनादोष विरून गेले आहेत. हे खरे असले, तरी प्रयोगाच्या काळाबाहेर जेव्हा हे नाटक वाचक-प्रेक्षकांच्या मनोमंचावर केवळ संहितेच्या आधारे उभे राहते, तेव्हा नाटककार आळेकरांच्या मर्यादांची जाणीव रसभंग करीत राहतेच राहते.

कीर्तनाचा जो बहुश्रुत श्रोता आहे, त्याला हे नाटक केवळ वाचतानाच नव्हे, तर पाहतानाही प्रस्तुत नाट्याशयाला पोषक अशा अनेक संतवचनांची आठवण येत राहते. मृत्यूच्या संदर्भात जीवाचे एकटेपण, एकाकीपण व्यक्त करण्यासाठी कीर्तनकार न चुकता एक संस्कृत श्लोक सादर करतात तो भाऊरावांच्या मन:स्थितीशी संपूर्णतया संवादी आहे—

धनानि भूमौ पशवश्च गोष्ठे
भार्या गृहद्वारि जन: श्मशाने ।
देहाश्चितायां, परलोकमार्गे
कर्मानुगो गच्छति जीव एक: ॥

याच श्लोकाच्या विचारसंगतीत तुकोबाचा एक सर्व-परिचित अभंग आठवतो आहे.

नको नको मना, गुंतूं मायाजाळीं ।
काळ आला जवळी ग्रासावया ॥
काळाची हे उडी पडेल बा जेव्हां ।
सोडवीना तेव्हां मायबाप ॥
सोडवीना बंधू, पाठीची बहीण ।
सेजेची कामिन, दूर राहे ।
सोडवीना राजा, देशींचा चौधरी ।
सोयरीं — धायरी भलीं भलीं ॥
तुका म्हणे तुज सोडवीना कोणी ।
एका चक्रपाणीवांचोनिया ॥

या वचनात, मृताच्या पत्नीच्या संदर्भात 'भार्या गृहद्वारि' किंवा 'सेजेची कामिन दूर राहे' हे जे निरीक्षण आहे, त्याला कीर्तनख्यात भर्तृहरीच्या 'यां चिंतयामि मनसा मयि सा विरक्ता ।' या सर्वश्रुत श्लोकाची जोड मिळताच भाऊरावांचे उद्ध्वस्त विश्व उत्कटतेने प्रेक्षकांच्या मनात जागे होतें आणि 'धिक् तां च तं च मदनं च इमां च मां च ॥' असा धिक्कार भाऊरावांच्या मनोभूमिकेतून आपणच उच्चारू लागतो. 'अंतकाळी मी परदेशी ।' हा नामदेवांचा अभंग किंवा 'बोळविला देह आपुलिया हातें' हा तुकोबांचा अभंग संवादी-विरोधी पद्धतीने विवरिला जाताना भाऊरावांच्या 'महानिर्वाणा'ची रंगत कीर्तनाच्या अंगाने कशी वाढते आहे आणि त्याचे विरूपिका-स्वरूप कसे पुष्ट होत जाते आहे याचाही अनुभव कीर्तनाच्या बहुश्रुत श्रोत्याला आपल्या मनोमंचावर रंगणाऱ्या 'महानिर्वाणा'च्या प्रयोगातून घेता येतो.

परंतु 'न्यून तें पुरतें । अधिक तें सरतें ।' करून घेणारे सहृदय वाचक-प्रेक्षक जेव्हा तटस्थपणाने 'महानिर्वाण' या नाटकाची प्रयोग-परीक्षा अथवा संहिता-समीक्षा करायला प्रवृत्त होतात, तेव्हा नाटककार आळेकरांनी 'महानिर्वाण'च्या नाट्याशयाचा हा समर्थ आणि संवादी रूपबंध वापरताना पुरेसा साक्षेप राखलेला नाही, याची वारंवार जाणीव होत राहते; खंत वाटत राहते.

'महानिर्वाण'मधील कीर्तनाचा बाज, रंगण्या-फसण्याशी संबंधित संतोष-असंतोषाचा हा विचार जरी दूर ठेवला, तरी नाटककार आळेकरांना या रूपबंधाची एकसंधता टिकवता आलेली नाही, हे सत्य मात्र नाटक वाचतानाच नव्हे, तर पाहतानाही प्रत्ययास येते. त्यांनी कीर्तनान्तर्गत रचनांचीच नव्हे, तर समग्र कीर्तन-बंधाचीच अक्षम्य ओढाताण केलेली आहे.

या नाटकाचा रूपबंध कीर्तनाचा आहे, असे आपण म्हणतो, ते एका मर्यादित अर्थाने. कीर्तन हे एकपात्री नाटक असते, तर 'महानिर्वाण' हे बहुपात्री नाटक आहे. तर मग 'महानिर्वाण' या नाटकाचा रूपबंध कीर्तनाचा आहे, म्हणजे काय ? या नाटकाचा नायक असलेल्या मृत भाऊरावांच्या बहिश्चर आत्म्याने; प्रथम केवळ श्रोत्यांना / प्रेक्षकांना आणि नंतर त्यांच्या एकुलत्या एक पुत्राला, नानाला दिसणाऱ्या पूर्वरूपातच कीर्तनकाराची भूमिका घेऊन हे नाटक सादर केले आहे. म्हणजे पारंपरिक नाटकात भागवत किंवा हरिदास या नावाने जसा सूत्रधार असतो, त्याच-प्रमाणे या नाटकात कीर्तनकार भाऊराव हे सूत्रधार आहेत, निवेदक आहेत. अगदी काटेकोरपणे सांगायचे झाले, तर असे म्हणता येईल की, तमाशातला

नाईक ज्याप्रमाणे वगाची लावणी (कथात्म गेय रचना) सादर करताना, त्या लावणीतल्या कथाशयाला अनेक पात्रांच्या द्वारा प्रेक्षकांसमोर दृश्य रूप देतो, त्याचप्रमाणे इथे कीर्तनकार भाऊरावांनी आपल्या अंत्यसंस्काराचे 'महानिर्वाण आख्यान' सादर करताना प्रेक्षकांसमोर त्या आख्यानातल्या घटनांना अनेक पात्रांच्या द्वारा दृश्य रूप दिले आहे. आचार्य अत्रे यांनी 'महात्मा फुले' या चित्रपटात हीच सरणी समर्थपणे वापरली असल्याचे काही प्रेक्षकांना आठवत असेल. त्यांनी या चित्रपटात महात्मा फुल्यांच्या जीवनावरील पोवाडा शाहिराच्या संचाकरवी (महात्मा फुल्यांचे एक अनुयायी कर्मवीर भाऊराव पाटील आणि त्यांचे सहकारी यांनाच शाहिरांची भूमिका देऊन) सादर केला आहे आणि पोवाड्याच्या ओघात फुल्यांच्या जीवनातील घटना (ज्या पोवाड्याच्या गायनातून सूचित होत राहिल्या आहेत) पडद्यावर साकार-सजीव केल्या आहेत. 'महानिर्वाणा'चा रूपबंध कीर्तनाचा आहे, तो या प्रकारचा. म्हणूनच प्रेक्षकांची अपेक्षा अशी असते की, कीर्तनकार भाऊरावांचे हे 'महानिर्वाण आख्यान' नमनापासून क्रमाने पूर्वरंग—उत्तररंग सादर करीत चालू राहावे आणि शेवटी नाटकाच्या अखेरीस कथा मूळ पदावर येऊन कीर्तनाची सांगता व्हावी. अर्थातच कीर्तन चालू असताना कीर्तनात वर्णिलेल्या अथवा सूचित झालेल्या घटना अनेक पात्रांच्या द्वारा क्रमाने सादर होत राहाव्या. 'महानिर्वाण'मध्ये असे घडत नाही. या रूपबंधाची एकात्मता, एकसंधता पहिल्या अंकानंतर त्यात टिकत नाही. नाट्याशयाच्या प्रकृतीतून अगदी स्वाभाविक रीत्या येणारा आणि नाट्याशयाशी अभिन्नतेचे नाते सांगणारा हा प्रभावी रूपबंध नाटककार आळेकरांना शेवटपर्यंत सुसंगत स्वरूपात टिकविता आलेला नाही.

बहिश्चर आत्म्याच्या कल्पनाबंधाचा विचार करताना आपण हे पाहिलेच आहे की, त्या कल्पनाबंधाविषयीच्या भ्रांतीतून आळेकरांनी या नाटकाच्या दुसऱ्या अंकात नाट्याशयाचा सहजविकास स्वतःच वारंवार खंडित केला आहे आणि त्यामुळेच कीर्तनाचा ओघही खंडित झालेला आहे. असे का झाले असेल, असा प्रश्न मनात उपस्थित करून आपण हे नाटक पुन्हा वाचू-पाहू लागलो, म्हणजे आपल्या हे ध्यानी येते की, 'एक प्रतिक्षिप्त क्रिया' म्हणून आळेकरांकडून हे नाटक निर्माण झाले, ते केवळ पहिल्या अंकापुरतेच होते, एकांकिकेच्या स्वरूपातच होते आणि त्याचमुळे नाट्याशयाशी अभिन्न असलेला कीर्तनाचा रूपबंधही पहिल्या अंकात प्रारंभापासून अखेरपर्यंत सहजतेने सांभाळला गेला आहे. या एकांकिकेचे पूर्ण नाटक करण्याच्या (नंतर मनात आलेल्या) विचारांनी आळेकरांनी दुसरा अंक मुद्दाम 'रचलेला' आहे, तो पहिल्या अंकाप्रमाणे 'निर्माण झालेला' नाही. हा दुसरा अंक अनेक दृष्टींनी बांडगुळासारखा (Parenthetical) झालेला आहे. पुंडलिकांनी 'चक्र'ही घनगाढ आशयाने भारलेली आणि वाचक-प्रेक्षकांना भारून टाकणारी, वर्णनविलक्षण सामर्थ्याची एकांकिका जशी नंतर 'माता द्रौपदी' या नाटकात 'वाढवली', तशीच आळेकरांनी 'महानिर्वाण' ही एकांकिका दोन-अंकी नाटकात 'वाढवली' आहे. पुंडलिकांचे 'माता द्रौपदी' हे नाटक 'चक्र' या एकांकिकेइतके जरी समर्थ नसले, तरी ते 'महानिर्वाण' या दोन अंकी नाटकाइतके आपल्या मूळ रूपापासून दुरावलेले नाही, 'महानिर्वाण'इतके फसलेले नाही. कारण पुंडलिकांना याचे निरंतर भान आहे की, प्रतिभेला तपावाचून तेज टिकवता येत नाही.

आळेकरांनी स्वतःच्या एकांकिकेला दोन-अंकी पूर्ण नाटकाचे रूप देताना मूळच्या एकांकिकेची, नाट्याशय आणि रूपबंध या दोन्ही अंगांनी असलेली स्वयंपूर्णता अनवधानाने तशीच राखून त्याला दुसरा अंक कसातरी 'जोडला' आहे, हे विचक्षण वाचक-प्रेक्षकांच्या सहज ध्यानी येते. आपला मृत्यू घडल्याचे वास्तव आपल्या पत्नीने आणि तिचा आक्रोश कानी आल्यावर सर्व चाळकऱ्यांनी स्वीकारले आहे, हे पाहून भाऊरावांचा बहिश्चर आत्मा पहिल्या अंकाच्या प्रारंभी कीर्तनकाराच्या रूपात आपल्या महानिर्वाणाचे आख्यान सुरू करतो. कीर्तन सुरू होताना पद्धतीला अनुसरून प्रारंभी नामगजर आहे. गजर थांबवून 'श्रोत्यां'ना निरूपणाकडे वळण्यासाठी 'राजाधिराज रामचंद्र महाराज की जय', 'आर्य सनातन वैदिक हिंदू धर्म की जय' हे (ह. भ. प. गोविंदस्वामी आफळे यांच्या कीर्तनातले) जयघोष आहेत. (पृ. ९–१०) त्यानंतर पूर्वरंग म्हणून 'महानिर्वाण आख्याना'ची (म्हणजे अंत्यविधीच्या पूर्वीची) पार्श्वभूमी विवरून झाल्यानंतर याच अंकाच्या मध्यावर (म्हणजे मूळच्या एकांकिकेच्या मध्यावर) पूर्वरंग संपवला आहे. " अशा

या नानाच्या बालपणीच्या बालहट्टाची कथा सांगतो आणि पूर्वरंग संपवतो", असे विधान करून (पृ. १४) भाऊरावांनी पूर्वरंग संपत आल्याची जाणीव 'श्रोत्यां'ना दिली आहे. पुढे नानाच्या बालहट्टाची कथा सांगितली आहे, आणि ती कथा सांगून झाल्यावर, " इतके सांगून ह्या पूर्वरंगाच्या अखेरीस क्षणकाल विसावायचे आणि ईश्वराचे स्मरण करावयाचे", (पृ. १६) असे म्हणून भाऊरावांनी पूर्वरंगसमाप्तीचा अभंग म्हटला आहे. हा अभंग झाल्यावर नामगजर होतो आणि एक चाळकरी 'श्रोत्यां'चा प्रतिनिधी म्हणून कीर्तनकार भाऊरावांना हार घालून बुक्का लावतो. नंतर मंचावरील वादक आणि इतर अभिनेते यांनाही उपस्थित श्रोते मानून बुक्का लावतो आणि आत निघून जातो. या पूर्वरंग-समाप्तीनंतर उत्तररंग सुरू होतो आणि या अंकाच्या समाप्तीबरोबर एकूण कीर्तनाचीही समाप्ती होते. नाटचाशय आणि रूपबंध यांची प्रमाणबद्धता आणि एकसंधता या पहिल्या अंकात म्हणजेच एक 'प्रतिक्षिप्त क्रिया' म्हणून निर्माण झालेल्या मूळच्या एकांकिकेत सुविहितपणे सांभाळली गेली आहे, परंतु हे 'रंगलेले कीर्तन' समेवर येऊन सांगता पावल्यानंतर आणि 'श्रोते' त्या कीर्तनाच्या प्रभावाने अंतर्मुख होऊन 'मनाने परतल्या' नंतर पुन्हा (पहिल्या अंकाला नंतर 'जोडलेल्या' दुसऱ्या अंकाच्या प्रारंभी) ते कीर्तन अस्वाभाविकपणे सुरू होते. भाऊरावांच्याच मुखाने सुरू होते; सुरू होताच 'भाऊंचा वसा' स्वीकारून आपण हे कीर्तन सुरू ठेवणार आहोत, अशी घोषणा नाना करतो. (पृ. ३८). या घोषणेनंतर लगेच कीर्तन थांबते आणि भाऊरावांच्या कुजू लागलेल्या शवाबरोबर दुसऱ्या अंकात नाटकही क्रमाने कुजत जाते. शेवटी पुन्हा नानाने आपला 'कीर्तनाचा वसा' स्वीकारला आहे, याचे भान न ठेवता भाऊराव सरणात जळता जळता स्वतः आख्यानाची सांगता करतात. दुसऱ्या अंकाच्या फक्त प्रारंभी आणि शेवटी अत्यंत विसंगत स्वरूपात दिसणारे हे कीर्तनदृश्य वगळता संपूर्ण अंकभर कीर्तनाचा संबंधच उरलेला नाही. उलट, भाऊरावांच्या देहाचे कुजणे, 'डावीकडून तिसऱ्या'चा शोध, स्मशानातला कावळ्याचा संवाद इत्यादी अकारण ताणलेल्या प्रसंगांनी हा अंक आणि परिणामी संपूर्ण नाटकाचाच प्रभाव कुजवलेला आहे. एका समर्थ, सफल एकांकिकेचे परिपूर्ण नाटक करण्याच्या असावध, अनभ्यस्त मोहातूनच हे विपरीत घडून आले आहे. 'महानिर्वाण'ची निर्मिती आळेकरांनी बाविसाव्या वर्षी म्हणजे अपरिपक्व वयात केलेली आहे, हेही आपण या अपयशाच्या संदर्भात लक्षात घ्यायला हवे.

वासनांबेचे गोंधळी

पहिल्या अंकात, कीर्तनरंग छान जमलेला असतानाच, पूर्वरंगाच्या अखेरीपूर्वी नाटककाराने एक प्रसंग दृक्श्राव्य गोंधळगीताच्या स्वरूपात योजलेला आहे. मृत भाऊराव आपल्या जिवंत परिवाराविषयीच्या विचाराने अस्वस्थ झाले आहेत. त्यांचा एकुलता एक मुलगा नाना नुकताच वयात आलेला आहे आणि तो क्रीडास्पर्धेसाठी परगावी गेलेला आहे. भाऊरावांना मृत्यू आला आहे, तो मध्यमवयात–वासनांचा भर असतानाच. 'नानास भावंड व्हावे', अशी 'हिरवट आशा' मनात ठेवून त्यांनी प्राण सोडलेला असल्यामुळे आपल्या सुंदर पत्नीचे रूप त्यांच्या दृष्टीपुढे तरळत राहणे अपरिहार्य आहे. त्यांची पत्नी रमा त्यांच्याहून लहान. चाळीत सगळचांत उजवी, गोरीपान. भाऊराव घरी नसताना चाळकरी मंडळी डोकावून जायची. आपण आता कायमचे नाहीसे झाल्यावर रमेचे काय होईल, हा विचार भाऊरावांच्या मनात प्रथम येऊन त्यांनी बेचैन होणे स्वाभाविक आहे. त्यांना दृश्य दिसते आहे: रमा मधे बसलेली, केस मोकळे सोडलेले, चाळकरी चालून येत आहेत, 'रमे, माझ्या प्रिये, सावर स्वतःला. सावधान...' असा– केवळ आपला आपल्या-लाच ऐकू येणारा–विफल इशारा उच्चारण्याखेरीज आता भाऊराव काहीच करू शकत नाहीत. भाऊरावांना कल्पनेने दिसणारे दृश्य मंचावर प्रकट होते : ' क्रमशः अंधारून येते. रमा दिसायला लागते. पांढरे नऊवारी लुगडे नेसलेली. केस मोकळे सोडलेले. मळवट भरलेला. स्टेजवर मध्यभागी उभी राहते. सफरचंद खात आहे. चाळकरी चारी बाजूंनी 'उदे ग रमे, उदे।' असा उदोकार घुमवीत तिच्याभोवती रिंगण करतात. (पृ. १२–१३) तरुण, रूपसंपन्न, नवविधवा रमेला मळवट भरलेल्या रूपात प्रकट करून आणि तिच्या हाती रसरशीत वासनेचे प्रतीक असलेले (ईव्हची आठवण करून देणारे) फळ देऊन आळेकरांनी तिचे आदिकामिनी म्हणून दर्शन घडवले आहे. तिचा उदोकार घुमवीत तिच्याभोवती मंडलाकार नाचणारे चाळकरी हे 'वासनांबेचे गोंधळी' आहेत. ते सारे मृतप्राय





परंपरेच्या संस्कारांनी जखडलेले आणि तरीही अंतरी विकृत वासनेने बरबटलेले असल्यामुळे या वासनांबेला 'दार उघड बया' अशी निर्भय, मुक्त प्रार्थना ते करू शकत नाहीत, तर–

घराचे कवाड लोटून घेणे,...
परस्था प्रवेशू न देणे...

असा, उलटा विधवाधर्म शिकवताहेत; 'अंधारीं राहणे, सदा विधवा म्हणुनि घेणे, असा–परंपरेने पढवलेला–उपदेश करतात. आणि 'आमुची सोय जरा पाहणे' या शब्दांत आपल्या अंतःस्थ वासनेचे सूचनही करतात. आचार-विचार-उच्चारांतील अशा विसंगतीने ग्रासलेल्या विकृत परंपराभिमानाचे भेदक दर्शन या गोंधळ-दृश्यातून घडते आहे.

नाटककार आळेकरांच्या नाट्यप्रतिभेने कल्पिलेले आणि दिग्दर्शक आळेकरांच्या रंगप्रतिभेने समूर्त केलेले हे गोंधळगीत एक प्रकारे 'महानिर्वाण' च्या नाट्याशयाचे सत्त्वबीज आहे. या गोंधळगीताच्या दृश्यात आळेकरांनी, रमेच्या रसरशीत वासनेचे प्रतीक म्हणून, ती लालभडक सफरचंद खाते आहे, असे जे कल्पिले आहे, त्याऐवजी तिच्या जगदंबा-रूपाशी सुसंगत ठरणारे एखादे समर्थ देशी प्रतीक योजले असते, तर या दृश्याची प्रतीकात्मता, विराट आशय सूचित करण्याची त्याची क्षमता एकरसतेने प्रकटली असती. अर्थात इथे, या दृश्यात देशी-विदेशी संकल्पनांचा जो संकर घडला आहे, तो आळेकरांच्या विशिष्ट संस्कारांचा अटळ आविष्कार आहे, हे तथ्य पत्करून थांबावे लागते.

पहिल्या अंकातच ताटी बांधण्याच्या प्रसंगी समूह-गीताच्या स्वरूपात चाळकऱ्यांचा घडणारा संवाद (पृ. २०–२१), नानाची वाट पाहताना विरंगुळा म्हणून चाळकऱ्यांनी चालवलेल्या भेंड्यांच्या खेळातून साधलेले भजन (पृ. २५) आणि नाना आल्याचे दिसताच 'नाना आला रे नाना आला रे।' हे त्यांनी अत्युत्साहाने गायलेले समूहगीत (पृ. २६) ही स्थळे या नाटकाच्या लोकसरणीचे पोषण करणारी असली, तरी गोंधळगीताचे दृश्य कीर्तनाच्या रूपबंधाशी आणि कीर्तनाचा विषय बनलेल्या विशिष्ट नाट्याशयाच्या गाभ्याशी नितान्त निगडित असे असल्यामुळे इथे त्याच्या-कडे, त्याच्या प्रतीकात्मकतेकडे विशेष लक्ष वेधले आहे.

या गोंधळगीताच्या दृश्यातून मानवी मनाच्या अंतःस्थलातील वासनांचा जो 'गोंधळ' उसळून वर आलेला आहे, तो विशिष्ट सांस्कृतिक-सामाजिक संदर्भांचे, विशिष्ट स्थळ-काळाच्या संदर्भांचे मुखवटे परिधान करून प्रकटलेला असला, तरी त्याचा प्रत्यय त्या संदर्भांच्या पलीकडे जाणारा आहे, हे सुजाण वाचक-प्रेक्षकांना सहज जाणवून जाते. एकप्रकारे या गोंधळ-गीतातून प्रकटणारे 'महानिर्वाण'च्या नाट्याशयाचे सत्त्वबीजच संपूर्ण नाटकात (खरे म्हणजे, पहिल्या अंकात) अत्यंत प्रसन्नपणे विविध रंग-रूपांचे दर्शन घडवीत फुलून आले आहे. रसडोळस वाचक-प्रेक्षकांना अगदी सहजपणे जे प्रत्ययास येते, अगदी उत्कटतेने जे जाणवते, ते असे की, आपण सारेच 'वासनांबेचे गोंधळी' आहोत. नीतिमत्तेचे, पावित्र्याचे, निष्ठांचे आणि धर्मशीलतेचे कितीही सुंदर-शोभन मुखवटे आपण चढविलेले असले, तरी आपल्या अंतःस्थलातील वासना त्या मुखवट्यांचा भेद करून आणि मुख-वट्यांची दडपणे भेदण्याच्या प्रयत्नात विकृत होऊन बाहेर प्रकटल्यावाचून राहात नाहीत. बाहेर मूल्यांच्या 'कीर्तना'त रंगणारे आपण आत वासनांच्या 'गोंधळा'त रमलेले असतो, हा प्रत्यय 'महानिर्वाण'च्या नाट्या-शयातून व रूपबंधातून एकरसतेने घडतो आहे.

वस्तुतः कीर्तन आणि गोंधळ ही एकाच प्रकृतीची आविष्कारमाध्यमे आहेत. दोन्हींचे प्राणसूत्र समान आहे. तरीही त्यांचे आवाहन वेगवेगळे आहे. त्यांचे प्रेक्षक-श्रोते वेगवेगळे आहेत, त्यांची मंत्रशक्तीही वेगवेगळी आहे. काहीशा आलंकारिक नि अतिशयोक्त भाषेचा आश्रय करून बोलायचे झाल्यास असे म्हणता येईल की, कीर्तन, नारदीय कीर्तन म्हणजे 'नागर' रूप पावलेला, परिष्कृत असा (sophisticated) गोंधळ होय. आणि गोंधळ म्हणजे कीर्तनाचे 'आदिम' रूप होय. कीर्तनाचे आवा-हन संस्कृतीच्या उपचारबद्ध नागर स्तराला आहे, तर गोंधळाचे आवाहन असंस्कृत, प्राकृतिक आदिमतेला आहे. आळेकरांनी 'महानिर्वाण' मध्ये केवळ वर्णन–कथन-निवेदनासाठी कीर्तन आणि साक्षात प्रत्ययासाठी दृश्यरूपात गोंधळ अशी योजना जाणीवपूर्वक केली असेल, त्या दोन आविष्कारमाध्यमांतील भिन्न आवा-हकतेचे त्यांना अगोदरच स्पष्ट भान असेल, असे आपण निश्चयपूर्वक सांगू शकणार नाही. परंतु प्रेक्षकांना घडणाऱ्या नाट्यानुभवाच्या अंगाने जेव्हा आपण बोलायला प्रवृत्त होतो, तेव्हा आळेकरांनी (कदाचित अभावितपणे) केलेली ही योजना नाट्याशयाची मंत्र-

अनुक्रमणिका

शक्ती कमालीची वाढवणारी आहे, अशी कबुली मुक्तपणे द्यावी लागते. मरणाऱ्या आणि मागे उरणाऱ्या मानवांच्या जीवनात उलथापालथ करणारा अटळ, अगम्य आणि अवांछित मृत्यू, मानवनिर्मित संस्कृतीची मूल्ये आणि मानवांच्या जैव प्रेरणांचे अनावर आवेग यांचा जेव्हा तिढा निर्माण होतो, तेव्हा त्या तिढयाकडे, त्या तिढयातून निर्माण झालेल्या ताणतणावांकडे पाहणाऱ्या कलावंत मनाला त्यात एक असाधारण नाट्य अनुभवायला मिळते. एखादा कलावंत हे नाट्य करुणोदात्त गांभीर्याने शब्दांत पकडील, तर दुसरा एखादा कलावंत त्या नाट्यातून जाणवणाऱ्या विसंवादाचे, विस्रस्ततेचे, व्यस्ततेचे दर्शन उपरोधदृष्टीने घडवील. आळेकरांनी त्यांच्या प्रकृती-संस्कृतीला रुचणारी उपरोधदृष्टी उघडी ठेवूनच हे नाट्य हेरले आहे, पकडले आहे. त्यांची ही उपरोधदृष्टी केवळ नाट्याशयापुरतीच मर्यादित नाही, तर नाट्याशयाशी संवादी ठरलेल्या रूपबंधालाही कवेत घेणारी आहे. मृत्यू ही घटना गंभीर, तत्संबद्ध विधीही गंभीर, तसेच गोंधळ आणि कीर्तन यांचे प्रयोग-प्रयोजनही गंभीर. परंतु आळेकरांनी मृत्यू आणि मृत्युसंबद्ध विधी या शोकात्म घटनांतून आकारलेल्या गंभीर नाट्याशयाचेच नव्हे, तर गोंधळ आणि कीर्तन या पवित्र-गंभीर अशा पारंपरिक आविष्कार-माध्यमांचेही विडंबन करून, उपचारबद्धतेआड दडलेल्या विकृत, कुजट वासनांचे संपूर्ण अनावरण घडवले आहे. 'महानिर्वाण' या विरूपिकेचे, निदान तिच्या सहजसृष्ट मूळ रूपाचे (म्हणजे पहिल्या अंकाचे) हे असाधारणत्व मान्य करायलाच हवे.

संदर्भ-टीपा

1. " A style of comedy peculiar to the contemporary theater, which finds humor in subjects and situations conventionally treated with utmost seriousness. Black comedy exploits fears, forbidden subjects, and repressed hostilities to effect its jokes, which are often labelled 'sick'. "

(**Drama-A to Z** / Jack A. Vaughn; New york, 1978; p. 18)

२. **पगला घोडा** / बादल सरकार; हिंदी अनुवाद / प्रतिभा अग्रवाल; राजकमल प्रकाशन, नयी दिल्ली; १९७४; चतुर्थ आवृत्ती १९८०.

३. PAREEKSHAN (A Monthly) / Ed. by Rajiv Naik, Bombay; Vol. I; Issue 7; pp. 5–6.

४. **रविवार सकाळ दिवाळी** अंक; १४ नोव्हेंबर १९८२; पृ. १४–१५ (प्रा. अविनाश सप्रे यांनी घेतलेली श्री. सतीश आळेकर यांची मुलाखत).

५. **सुदाम्याचे पोहे**; श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर; रामकृष्ण प्रकाशन मंडळ, मुंबई; पंचमावृत्ती; १९४६; पृ. २९२–३०९.

६. **तत्रैव**, पृ. २९२.

७. **महानिर्वाण**; सतीश आळेकर; नीलकंठ प्रकाशन, पुणे; १९७४.

८. **विसाव्या शतकाचे महानिर्वाण**; कुमार केतकर, ग्रंथाली; मुंबई, १९८० (?)

९. पहा : श्री. राजीव नाईक यांनी केलेले या पुस्तिकेचे सविस्तर परीक्षण ('भरतशास्त्र', जानेवारी १९८१; पृ. १४–२०).

१०. या छेदकातील सर्व तपशिलाला आणि यात उल्लेखिलेल्या आळेकरांच्या उद्गारांना आळेकरांच्या दोन मुलाखतींचा आधार आहे. त्यांपैकी एक मुलाखत टीप क्र. ४ मध्ये नोंदवलेलीच आहे. दुसरी मुलाखत डॉ. अरुणा ढेरे हिने घेतलेली असून, ती 'सांज तरुण भारत'च्या १९८३ च्या दिवाळी अंकात (पृ. ५३–५६ व १८४–१८८) प्रकाशित झालेली आहे.

11. The English term for the **Verfremdungs eflect** aimed at by Brecht with the use of placards, films, strip cartoons, and stylization, all designed to produce in the audience a state of critical detachment from the drama being presented. The actor assists this process by standing outside the character he is portraying ... " (**The Concise Oxford Companion to the Theatre** / Ed. by Phyllis Hartnoll, London, 1972, p. 13.)

12. **An Anatomy of Drama** / Martin Esslin; London; 1981.

13. **The Absent One** / Susan Letzler Cole; The Pennsylvania State University Press; 1985; p. 9.

14. **O' Neill-A Collection of Critical Essays** / Ed. by John Gassner; Prentice-Hall, Inc.; Englewood Cliffs, N. J. ; 1964; pp. 29-41.



FORM IV

(रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित)

प्रकाशन स्थळ	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशन दिनांक	:	दरमहा एक तारीख
मुद्रक	:	श्रीकृष्ण गजानन दीक्षित
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा- दी प्राज्ञ प्रेस, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशक व संपादक	:	मेघश्याम पुंडलिक रेगे
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रा (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१
मालक	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

मी मेघश्याम पुंडलिक रेगे जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

मे. पुं. रेगे
प्रकाशक

अनुक्रमणिका

स्वयंस्फूर्त संस्था आणि आर्थिक परिवर्तन[$]

स. ह. देशपांडे

– १ –

भारत आज एका अर्थाने तरी समृद्ध आहे तो म्हणजे स्वयंस्फूर्त[†] संस्थांच्या बाबतीत. ही समृद्धी एका व्यापक परिवर्तनाची नांदी आहे असे रजनी कोठारी, हर्ष सेठी ह्यांसारखे काही विचारवंत मानतात.[1] पण अशा संस्थांमध्ये परिवर्तनाची कोणती बीजे त्यांना दिसतात हे स्पष्ट होत नाही. शिवाय मुळात ह्या सर्वच संस्थांना काही सामाजिक–आर्थिक परिवर्तन हवे आहे काय आणि हवे असल्यास कोणत्या प्रकारचे हेही स्पष्ट नाही. म्हणून हे व्यापक प्रश्न बाजूला ठेवून मी ह्या लेखापुरता 'परिवर्तन' ह्या शब्दाचा 'आर्थिक परिवर्तन' असा अगदी मर्यादित अर्थ करणार आहे आणि 'आर्थिक परिवर्तन हा शब्दसमूह 'दारिद्र्य-निवारण' ह्या अर्थाने वापरणार आहे. म्हणजेच स्वयंस्फूर्त संस्था, त्याही विशेषतः ग्रामीण भागांतल्या, दारिद्र्य-निवारणाच्या संदर्भात नेमके काय करू शकतील हे पाहण्याचा प्रयत्न करणार आहे.

– २ –

'स्वयंस्फूर्त संस्था' असे म्हणत असताना माझ्या मनात नेमके काय आहे हे अगोदर स्पष्ट केले पाहिजे. क्रमाक्रमाने एकेक पायरी ओलांडत आपण आपल्या विषयाच्या कक्षेपर्यंत येण्याचा प्रयत्न करू. स्वयंस्फूर्तीने केलेली क्रिया म्हणजे कुणाच्या आदेशाशिवाय, आत्म-प्रेरणेने केलेली क्रिया. प्रस्तुत संदर्भात सरकारच्या आदेशाशिवाय केलेली क्रिया. आपल्या शोधाची ही पहिली पायरी. पण ही व्याख्या फार पायघोळ होईल कारण राजकीय पक्ष, ज्याला 'खाजगी' क्षेत्र असे म्हणतात ते उद्योग-व्यापारांचे क्षेत्र ह्या सर्वांचा तीत समावेश होईल आणि स्वयंस्फूर्त संस्थांचा विचार करीत असताना एवढे मोठे क्षेत्र आपल्या डोळ्यांसमोर नसते. ह्याचे मुख्य कारण असे की, स्वयंस्फूर्त संस्था ह्या 'सेवा'-संस्था असतात असे आपल्या मनात असते. खाजगी उद्योग-व्यापारांमध्ये 'नफा' हा प्रधान हेतू असतो आणि राजकीय पक्षांचा सेवा हा कदाचित अंतिम हेतू असला तरी हाच निकटचा हेतू असतो. म्हणून स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या आपल्या व्याख्येतून नफा-हेतूने चालणाऱ्या संस्था आणि राजकीय पक्ष वगळावे लागतील. ही दुसरी पायरी. पण येथेही एका प्रश्नाला आपल्याला तोंड द्यावे लागेल. ज्या 'राजकीय' नाहीत अशा चळवळी, संघटना, संस्था ह्यांचे काय? उदाहरणार्थ, कामगार-संघटना, शेतकरी-संघटना, (काल-पर्यंतची) शिवसेना, सहकारी संस्था ह्यांचा अंतर्भाव आपण स्वयंस्फूर्त संस्थांमध्ये करणार की नाही? करणार नसलो तर कोणत्या निकषाने? मला वाटते की एखादी चळवळ जेव्हा 'सामुदायिक' बनते तेव्हा आपल्या मनात असलेल्या स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या कक्षे-मधून ती गळते. म्हणून सामुदायिक ('मास' – Mass – स्वरूपाच्या) संघटना आपणाला आपल्या विचारकक्षेतून बाद केल्या पाहिजेत. तरीही सहकारी संस्था उरतातच. त्या बाद करण्याचे कारण असे की आपल्या देशात तरी त्या फारशा स्वयंस्फूर्त नाहीत. काही तपशीलवार कायद्याने त्यांचे नियंत्रण झालेले आहे व त्यांचे 'सरकारीकरण' झालेले आहे अशी टीका त्यांच्या-वर प्रथमपासून आहे आणि आता त्यांचे 'राजकीयी-करण' झालेले आहे अशी टीका आहे. असे ज्या देशात झालेले नसते तेथेसुद्धा एका व्यापक तत्त्वज्ञानाच्या,

---

[$] रमेश पानसेसंपादित महाराष्ट्रातील समाजपरिवर्तनाच्या दिशा (श्री. मधुकरराव चौधरी गौरव ग्रंथ) ह्या आगामी ग्रंथात प्रसिद्ध व्हावयाचा लेख.

[†] 'व्हॉलंटरी' ह्या इंग्रजी शब्दाला 'स्वयंसेवी'पेक्षा 'स्वयंस्फूर्त' हा प्रतिशब्द जास्त समर्पक म्हणून ह्या लेखात वापरला आहे.

सूत्रांच्या किंवा नियमांच्या चौकटीत प्रत्येक सहकारी संस्थेचे काम चालत असते. तंत्रे आणि कार्यपद्धती ठरलेल्या असतात आणि सर्व घटकांना त्या समानपणे लागू होतात. म्हणजेच स्वयंस्फूर्तीचा भाग त्यांत कमी राहतो. उलट, आपणाला अभिप्रेत असलेल्या स्वयंस्फूर्त संस्था हे असे एक जग आहे की ज्यात सर्वांना सामावून घेणारी एक चौकट नाही. प्रत्येक संस्थेची तिच्यापुरती एक लिखित किंवा अलिखित नियमावली असेल; किंवा नसेलही आणि काही संकेत असतील. प्रत्येक संस्थेचा असा एक वेगळेपणा असणे, ' व्यक्तित्व ' असणे हे स्वयंस्फूर्त संस्थांचे प्रधान वैशिष्टच असते. म्हणून सहकारी संस्था आपल्या व्याख्येत बसत नाहीत. आणि सहकारी संस्था नफा-हेतूपासून अगदीच अलिप्त असतात असेही नाही. शिवाय गरीब, उपेक्षित, गरजू, ह्यांची 'सेवा' हे एक आपणाला अभिप्रेत अशा संस्थांचे प्रधान वैशिष्टच असते. म्हणूनही वर उल्लेखिलेल्या चळवळी आपल्या व्याख्येत बसू शकत नाहीत. त्या काढून टाकल्या म्हणजे आपण शेवटच्या पायरीपर्यंत येतो. तेव्हा स्वयंस्फूर्त संस्थांची कक्षा व्याख्येच्या स्वरूपात आपल्याला पुढीलप्रमाणे निर्देशित करता येईल : " सर्वसामान्य जनतेचे, विशेषतः तीतील गरीब, गरजू आणि मागासलेल्या वर्गाचे निकडीचे प्रश्न हातात घेऊन ते सोडविण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या, शासकीय किंवा निमशासकीय क्षेत्राबाहेरच्या, नफा-हेतू नसलेल्या म्हणजेच समाजसेवा हा प्रधान हेतू असलेल्या आणि बाह्य नियमावलीच्या फारशा अधीन नसलेल्या संस्था म्हणजे स्वयंस्फूर्त संस्था. "

आपल्या व्याख्येत शिक्षणसंस्था बसतात का ? तर ते परिस्थितीवर अवलंबून राहील. रूढ पद्धतीच्या सापेक्षपणे विकसित भागातल्या शिक्षणसंस्था (उदा., शिक्षण प्रसारक मंडळी, पुणे) आपल्या व्याख्येच्या बाहेर राहतील; पण शिक्षणापासून वंचित असलेल्या जनतेसाठी, उदा., आदिवासी भागात, शाळा काढली तर ती आपल्या व्याख्येत बसेल. त्याचप्रमाणे अनौपचारिक किंवा वेगळ्या धर्तीच्या शिक्षणाचे प्रयोग करणारे गटही बसतील.

सर्वच उदाहरणांत नाही तरी बहुसंख्य उदाहरणांत असे दिसून येते की, स्वयंस्फूर्त संस्थांचे संस्थापक आणि कार्यकर्ते सुशिक्षित आणि आर्थिक दृष्ट्या मध्यम स्थितीचे असतात. उभे राहणाऱ्या कामामागची प्रेरणा त्यांची असते. त्यामुळे स्वयंस्फूर्त संस्था आणि त्या ज्यांच्यासाठी काम करतात त्यांच्या म्हणजे लाभधारकांच्या (किंवा 'सेवितां'च्या– बेनिफिशरीज) संस्था ह्यांमध्ये फरक करावयास हवा. उदा., मधुकरराव देवल ह्यांचे मिरजेचे ' एकात्म समाजकेंद्र'ही स्वयंस्फूर्त संस्था आणि केंद्राने स्थापन केलेली एखादी सहकारी संस्था म्हणजे सेवितांची संस्था. अर्थात एखाद्या वेळी स्थानिक नेतृत्वातूनच एखादी संस्था उदयाला येईल; अशा वेळी सेवितांची संस्था आणि स्वयंस्फूर्त संस्था एकरूप होतील.

" संस्था " हा शब्द आपण काहीशा लवचीक अर्थाने वापरीत आहोत हे लक्षात ठेवावे. ती सोसायट्यांच्या किंवा पब्लिक ट्रस्टच्या कायद्याखाली नोंदलेली असेलच असे नाही; किंवा तिला काही औपचारिक बांधणी किंवा घटना असेलच असे नाही. ' संस्था ' म्हणजे कित्येक वेळा एखादी व्यक्ती किंवा व्यक्तींचा अनौपचारिक गटही असू शकतो. आणि अशा संस्था काही कमी नाहीत. पुन्हा देवलांचेच उदाहरण घ्यायचे तर म्हैसाळमध्ये दलितांसाठी त्यांचे काम १९६२ साली सुरू झाले, १९६९ साली विठ्ठल सहकारी शेती-संस्थेची स्थापना झाली. पण १९८२ सालापर्यंत म्हणजे एकात्म समाज केंद्राची स्थापना होईपर्यंत प्रामुख्याने देवल ही एक व्यक्तीच काही सहकाऱ्यांच्या मदतीने काम करीत होती. तरीसुद्धा १९८२ पर्यंतच्या देवलांना ' संस्था 'च म्हणावे लागेल.

सामाजिक विचारांतली एक अडचण अशी असते की त्यातला कोणताही विषय रेखीव व्याख्येने बंदिस्त करता येत नाही. सर्वसाधारणपणे आपल्या मनातला अभिप्राय व्यक्त करता येतो एवढेच. तेवढाच प्रयत्न मी केला आहे. आता भारतातील अशा रीतीने सीमित केलेल्या संस्थांच्या क्षेत्राची प्रथम विहंगम दृष्टीने पाहणी करू.

— ३ —

स्वयंस्फूर्त संस्थांचा आजकाल विशेष बोलबाला होत असला तरी त्यांना स्वातंत्र्यपूर्व काळातली एक पीठिका आहेच. मात्र स्वातंत्र्योत्तर काळात दोन महत्त्वाच्या गोष्टी घडलेल्या आहेत. एक, अशा संस्थांची संख्या खूप वाढलेली आहे. दोन, त्यांची कार्यक्षेत्रे विस्तारलेली आहेत.

प्रथम कार्यक्षेत्रांचा विचार करू. ह्या संस्था ज्या विविध क्षेत्रांत काम करीत आहेत त्यांचे ढोबळ गटांत वर्गीकरण करून पुढीलप्रमाणे यादी बनविता येईल—





अ) पाणीपुरवठा, शेती-सुधारणा, वनीकरण, शेती-संलग्न धंदे किंवा छोटे उद्योग इत्यादींमार्फत बेकारीचे आणि दारिद्र्याचे निवारण.

आ) गृहनिर्माण, आरोग्य, परिसर-स्वच्छता, पर्यावरणरक्षण, कुटुंब-नियोजन, मद्यपानबंदी.

इ) वरील दोन्ही गटांना उपयुक्त अशा तंत्रज्ञानाची निर्मिती व प्रसार.

ई) स्त्री-कल्याण, बालकल्याण, अपंगांची देखभाल व पुनर्वसन.

उ) विज्ञानाचा व वैज्ञानिक दृष्टिकोणाचा प्रसार, अंधश्रद्धा-निर्मूलन.

ऊ) कायदाविषयक सल्ला, अनौपचारिक न्याय-व्यवस्था, मानवी हक्क, नागरी स्वातंत्र्य, स्त्रीमुक्ती, ग्राहक-संरक्षण.

ए) आदिवासी–दलित–भटके–विमुक्त ह्यांच्यांत जाणीव-जागृती व त्यांचे संघटन, बांधील मजुरांची मुक्ती व त्यांचे पुनर्वसन.

ऐ) प्रसारमाध्यमे, जुन्या कलाप्रकारांना नवी रूपे देणे, नवे कलाप्रकार शोधणे व ते समाजोन्मुख करणे.

ओ) वरील सर्व विषयांबद्दल संशोधन, माहिती-संकलन, लेखन, प्रचार व सल्ला.

ही यादी शक्य तेवढी समावेशक केली आहे तरीसुद्धा काही क्षेत्रे तीतून सुटली असण्याचा संभव आहे. मात्र किती वेगवेगळ्या आणि अभिनव क्षेत्रांमध्ये स्वयंस्फूर्त संस्थांचे चलनवलन चालू आहे हे तीवरून ध्यानात येईल. स्वातंत्र्यपूर्व काळ आणि स्वातंत्र्योत्तर काळ ह्यांमधला फरक दाखविणारी ही एक गोष्ट.

दुसरी गोष्ट म्हणजे संख्या. नक्की आकडा किती हे सांगणे कठीण आहे तरीही ही संख्या कित्येक हजारांच्या घरात जाईल असे वाटते. स्वयंसेवी संस्थांची मोजदाद करू पाहणाऱ्या काही निदेशिका (डिरेक्टरीज) आहेत; पण त्यांतली सर्वांत समावेशक निदेशिका सुमारे १५०० चा आकडा देते. ह्याउलट, केंद्रीय समाज कल्याण खात्याकडेच १२००० संस्थांची यादी आहे; परदेशी मदत मिळविणाऱ्या संस्थांची नोंद आणि नियंत्रण करणाऱ्या केंद्रीय गृहखात्याकडे १४००० संस्था नोंदलेल्या आहेत; शिवाय 'कापार्ट' कडे ५००० संस्थांची नोंद आहे.[३] अर्थात ह्या सर्व आकड्यांची बेरीज करून आपणाला हवा असणारा आकडा मिळणार नाही, कारण एकच संस्था अनेक ठिकाणी नोंदली जाण्याची शक्यता असते. तरीसुद्धा वरील तीन खात्यांकडे नोंदलेल्या संस्थांची एकूण संख्या कमीतकमी १५००० तरी असणार. शिवाय वरील खात्यांकडे ज्यांची नोंद झालेली नाही, म्हणजेच ज्या त्यांच्याकडून आर्थिक मदत घेत नाहीत अशा संस्थाही आहेतच. तेव्हा स्वयंस्फूर्त संस्थांची एकूण संख्या वीस हजार तरी असावी– कदाचित ह्याहून ती बरीच अधिकही असेल.

स्वयंस्फूर्त संस्थांपैकी काहींचे काम शहरांत चालते; काहींचे खेडेगावांत चालते तर काहींचे शहरांमधून पण खेडेगावांसाठी चालते. ह्या प्रत्येक प्रकारात किती टक्केवारी मोडते हे सांगता येणार नाही. पण ग्रामीण (व आदिवासी) भागातच बहुंश संस्था त्यांची कार्यालये शहरांत असली तरी काम करतात असे समजण्याला जागा आहे. उपलब्ध निदेशिकांचे विश्लेषण करताना असे दिसून येते, की एकूण स्वयंसेवी संस्थांपैकी सुमारे ३० टक्के संस्था ग्रामीण विभागांत प्रत्यक्षपणे आर्थिक विकासाचे काम करीत असतात.

स्वयंसेवी संस्थांच्या प्रादेशिक विभागणीकडे नजर टाकली, तर असे दिसते की गुजराथ, महाराष्ट्र, बिहार, उत्तर प्रदेश, आंध्र प्रदेश व तामिळनाडू ह्या राज्यांमध्ये स्वयंस्फूर्त संस्थांची संख्या मोठी आहे. दुसऱ्या टोकाला पंजाब, हरयाणा व जम्मू-काश्मीर ही राज्ये अशी आहेत की जेथे स्वयंस्फूर्त संस्था अभावानेच जाणवतात. (असे का असावे, हाही एक विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे.)

स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या क्षेत्रात स्वातंत्र्यपूर्व काळाच्या तुलनेने झालेले आणखीही काही बदल लक्षात घेण्याजोगे आहेत. काही व्यावसायिक तज्ज्ञ, उदा., डॉक्टर, अभियंते, वास्तुशास्त्रज्ञ, वकील, प्राध्यापक, समाजसंशोधक, शास्त्रज्ञ, समाजकार्याच्या भावनेने स्वयंस्फूर्त संस्थांची स्थापना करीत आहेत किंवा त्यांच्याशी संपर्क ठेवून आपल्या तज्ज्ञतेचा त्यांना लाभ करून देत आहेत. विशिष्ट कौशल्ये अंगी असलेल्या व्यक्तींना पगार देऊन कामावर ठेवण्याचे प्रमाणही वाढलेले आहे; ह्याचाच अर्थ आपण करीत असलेली समाजसेवा प्रभावी व्हायची असेल तर केवळ तळमळ किंवा हौस पुरेशी नाही ह्याची दखल घेतली जात आहे. स्वयंस्फूर्त संस्थांचे काम हा अभ्यासाचा आणि संशोधनाचा विषय होणे हीही एक नवीन घटना समजली पाहिजे.



स्वातंत्र्योत्तर काळात संख्या आणि कार्यक्षेत्रे ह्या दोन्ही अंगांनी स्वयंस्फूर्त संस्थांची एवढी वाढ कशामुळे झाली असावी, हा प्रश्न सहजच मनापुढे उभा राहतो. ह्या घटनेची कारणमीमांसा पुढीलप्रमाणे करता येईल–

गेल्या चाळीस-ब्रेचाळीस वर्षांत भारताची आर्थिक प्रगती एका अर्थाने लक्षणीय झाली असली तरी बेकारी व दारिद्र्य ह्यांची निव्वळच नव्हे तर तुलनात्मकही वाढ झाली आहे असे बहुतेक अभ्यासक सांगतात. पर्यावरणाचा नाश इतक्या वेगाने होत आहे, की ही समस्या सौम्य होण्याऐवजी अधिक उग्र होणार की काय, अशीही भीती आहे. चमत्कारिक गोष्ट अशी, की फार मोठ्या लोकसंख्येच्या वाढत्या दैन्याची जाणीव, आपला देश ही एक लोकशाही असूनसुद्धा, प्रस्थापित संस्था म्हणजे राजकीय पक्ष, निरनिराळ्या स्तरांवरची शासने ह्यांच्यापर्यंत पोचल्याचे दिसत नाही किंवा पोचली असली तरी तसे झाल्याचे प्रत्यंतर त्यांच्या कृतीतून दिसून आलेले नाही. जे प्रश्न समाजकारणाच्या किंवा राजकारणाच्या मळलेल्या वाटांनी व्यक्त होत नाहीत त्यांनी आपल्या आविष्कारासाठी वेगळी संस्थारूपे घ्यावीत हे ओघानेच येते. तसेच भारताच्या बाबतीत झाले आहे. एका बाजूला हे प्रश्न व दुसऱ्या बाजूला ह्या प्रश्नांमुळे अस्वस्थ होणारी संवेदनाक्षम आणि कृतिशील माणसे असा संयोग मग जमून येतो आणि स्वयंस्फूर्त संस्था उभ्या राहतात. त्याचा अर्थ असा, की काही उदात्त स्वरूपाच्या नैतिक प्रेरणा हा एक महत्त्वाचा घटक स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या वाढीमागे आहे हे निश्चित. १९६०–६१ च्या किंवा १९७२–७३ च्या दुष्काळाच्या वेळी व त्यानंतर तरुण-तरुणींचे, विशेषतः महाविद्यालयीन विद्यार्थि-विद्यार्थिनींचे बरेचसे गट ग्रामीण कामाकडे आकृष्ट झाल्याचे आपल्यापैकी ज्यांनी प्रत्यक्ष बघितलेले आहे त्यांना ह्या म्हणण्याची सत्यता पटेल.

मात्र आणखी एक प्रबळ घटकही कार्यप्रवण झाल्याचे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. १९५३ साली केंद्रीय समाजकल्याण मंडळाची (सेंट्रल सोशल वेलफेअर बोर्ड) दिल्ली येथे स्थापना झाली व सर्व राज्यांतून त्याच्या शाखा स्थापन झाल्या. ह्या मंडळामार्फत समाजकल्याणाचे काम करणाऱ्या संस्थांना अनुदाने मिळू लागली. १९७७–१९८० ह्या जनता राजवटीच्या काळात प्रौढ-शिक्षणाचा देशव्यापी कार्यक्रम हातात घेण्यात आला आणि त्याची मदारही स्वयंस्फूर्त संस्थांना अनुदान देऊन त्यांच्याकडून काम करून घेण्यावर होती. शिवाय जनता शासनाने कंपन्यांना करसवलती जाहीर करून ग्रामीण विकासाचे काम प्रत्यक्षपणे किंवा अप्रत्यक्षपणे (म्हणज स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या मार्फत) करायला त्यांना उत्तेजन दिले. अगदी अलीकडे शासनाने सातव्या पंचवार्षिक योजनेच्या अंतर्गत स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या माध्यमामधून ग्रामीण विकासाला प्रेरणा देण्यासाठी १०० ते १५० कोटी रुपयांची तरतूद केली. प्रत्यक्षात ही रक्कम आताच २०० ते ३०० कोटींपर्यंत गेली असावी असे म्हटले गेले आहे.[१]

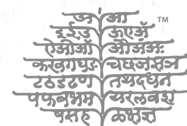
पण याहूनही जबर प्रलोभन परदेशी मदतीचे आहे. श्रीमंत देशांमध्ये धन गोळा करून त्याचा ओघ गरीब देशांतील जनतेकडे वळविण्याचे काम करणाऱ्या शेकडो संस्था आहेत. भारतातील स्वयंस्फूर्त संस्थांकडे असा पैसा किती येतो, हे समजायला तूर्त तरी काहीच मार्ग नाही; पण त्याचा आकडा २५० ते ५०० कोटी रुपयांपर्यंत असावा असा अंदाज केला गेला आहे. ह्यातली बरीच मोठी रक्कम धार्मिक संस्थांकडून येते असेही म्हटले जाते. काही पैसा राजकीय हेतूने येतो अशी शंका आहेच. बहुसंख्य संस्था ह्याच मदतीवर अवलंबून आहेत असेही एक निरीक्षण आहे.

परदेशी मदत घेणाऱ्या संस्थांमध्ये नैतिक प्रेरणा मुळीच नसतात असे येथे सुचवायचे नाही. पण आजच्या वाढीमागे हे एक फार मोठे प्रलोभन आहे हे मात्र ध्यानात घेणे जरूर आहे. ह्याचे परिणाम काय ह्याचा विचार ह्याच लेखात पुढे येणार आहे.

— ४ —

स्वयंस्फूर्त संस्थांची संख्या, त्यांचा प्रादेशिक विस्तार आणि त्यांनी व्यापलेली कार्यक्षेत्रे ह्यांबद्दल जी काय माहिती उपलब्ध आहे ती वर दिली. आता ह्या क्षेत्राच्या सामर्थ्यांची व त्रुटींची नोंद घेऊन त्यांची एकूण क्षमता जोखण्याचा प्रयत्न आपल्याला करायचा आहे. मी दारिद्र्य-निवारणाच्या उद्देशाच्या संदर्भातच ही चर्चा करणार असल्यामुळे ग्रामीण भागात आर्थिक स्वरूपाचे म्हणजे मुख्यतः गरिबांना उत्पन्नाची साधने मिळवून देण्याचे कार्य करणाऱ्या संस्थांवरच लक्ष केंद्रित करणार आहे.

अनुक्रमणिका





एकूण स्वयंस्फूर्त संस्था किती हे जसे निश्चयाने सांगता येत नाही, तसेच ग्रामीण भागात आर्थिक विकासाची कामे करणाऱ्या संस्था किती हेही सांगता येत नाही. पण उपलब्ध निदेशिकांचे विश्लेषण केले तर असे दिसते की एकूण संस्थांपैकी सुमारे ३० टक्के संस्था ग्रामीण भागात विकासाची कामे करतात. एकूण स्वयंस्फूर्त संस्थांची संख्या निदान २० हजार असावी असे वर म्हटले त्यावरून असा अंदाज करायला हरकत नाही, की ग्रामीण आर्थिक विकासाचे काम करणाऱ्या संस्था कमीतकमी ६ ते ७ हजारांच्या घरात असाव्यात. त्यांची संख्या १० हजार धरली आणि प्रत्येक संस्था सरासरीने १००० व्यक्तींना आर्थिक लाभ करून देते असे समजले तरी अशांची संख्या १ कोटीच्या वर जात नाही– शिवाय ही दोन्ही गृहीते जरा सढळ हातानेच केलेली आहेत हे लक्षात घ्यावे. भारताची एकूण लोकसंख्या आता सुमारे ९० कोटींच्या घरात तरी असेल. तीपैकी ७५ टक्के ग्रामीण भागात असेल असे समजू. म्हणजे ६८ कोटी. दारिद्र्य-रेषेखालची लोकसंख्या ग्रामीण भागात ४० टक्के धरली तरी ती मग सुमारे २७ कोटी होईल. तीत एक कोटी म्हणजे चार टक्क्यांहूनही कमी. शिवाय हे चार टक्के म्हणजे स्वयंस्फूर्त संस्थांचे 'सेवित' (बेनिफिशरीज). त्यांच्या उत्पन्नात नेमकी किती भर पडते किंवा त्यातली किती माणसे दारिद्र्यातून वर येतात हे आपल्याला सांगता येत नाही. पण असा निष्कर्ष काढता येतो, की दारिद्र्य-निवारणाच्या दृष्टीने स्वयंस्फूर्त संस्थांची ताकद फारच कमी आहे.

अर्थात स्वयंस्फूर्त संस्थांचे कार्य ह्या एकाच निकषा-वर जोखून चालणार नाही. उपेक्षितांना संघटित करणे, त्यांचे प्रबोधन करणे, त्यांना व्यावसायिक किंवा व्यव-स्थापकीय कौशल्ये देणे इत्यादी प्रकारची कामेही आर्थिक स्वरूपाच्या प्रकल्पांच्या अनुषंगाने होत असतात. ती समाज-बांधणीच्या व सांस्कृतिक उन्नतीच्या दृष्टीने महत्त्वाची असतात पण त्यांचे मोजमाप करता येत नाही, हे आपण नेहमीच लक्षात ठेवले पाहिजे. किंबहुना स्वयंस्फूर्त संस्थांचे हेच काम खरे मोलाचे आहे असेही म्हणता येईल.

स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या स्वयंस्फूर्ततेचा एक महत्त्वाचा आविष्कार म्हणजे विकासाच्या नव्या कल्पना आणि विकासाची आणि संघटनाची नवी तंत्रे जन्मास घालणे. अशा संस्थांचे हे एक महत्त्वाचे वैशिष्ट्य आहे. वन-संरक्षणाबाबतची 'चिपको' चळवळ, असंघटित क्षेत्रात काम करणाऱ्या स्त्रियांना सुरक्षा देणारी आणि त्यांच्या-साठी उत्तम रीतीने कर्जव्यवस्था चालविणारी गुजराथे-तील 'सेवा' ही संस्था, पाणी-वाटपाची नवी कल्पना रुजविणारे विलासराव साळुंख्यांचे ग्रामगौरव प्रतिष्ठान, आदिवासी वारली शेतकऱ्यांमध्ये यशस्वी वनशेतीची पायाभरणी करणारे पिनाकिन पटेल ह्यांचे 'निरिड', सहकार्याची आणि संघटित कामाची भावना मोठ्या कष्टाने आणि धीराने जागृत करून बंद पडलेल्या उपसा-सिंचन योजना पुन्हा चालू करणारे व फासेपारध्यांच्या एका छोट्या गटाचे शेतीवर पुनर्वसन करणारे 'ग्रामायन' – अशी अनेक उदाहरणे देता येतील.

तरीही गरिबीवर प्रत्यक्ष आघात करण्याची स्वयं-स्फूर्त संस्थांची एकूण ताकद कितपत आहे, ती वाढून दारिद्र्य-निवारणाचे एक प्रभावी साधन अशी भूमिका त्यांना वठविता येईल का, इत्यादी गोष्टींची चर्चा आता आपल्याला करायची आहे.

स्वयंस्फूर्त संस्थांची बलस्थाने आणि मर्यादा सांगताना पुढील विधाने केली जातात–

बलस्थाने

१) त्या ध्येयप्रेरित आणि तळमळीच्या कार्य-कर्त्यांनी चालविलेल्या असतात.

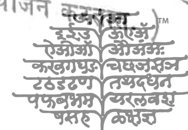
२) त्यांना स्थानिक परिस्थितीचे विशेष ज्ञान असल्यामुळे त्या करीत असलेले नियोजन अधिक वास्तववादी आणि लोकांच्या खऱ्या गरजांना सामोरे जाणारे असते.

३) नियोजनात आणि कार्यवाहीत 'जनतेचा सहभाग' घडवून आणणे त्यांना शक्य होते.

४) त्यांच्या कार्यपद्धतीत परिस्थितीप्रमाणे बदल करण्याचा लवचीकपणा असतो.

५) स्थानिक सामग्रींचा उपयोग व स्वयंसेवकी पेशाचे कार्यकर्ते ह्या दोन गोष्टींमुळे प्रकल्पांची कार्यवाही त्या शासनापेक्षा कमी खर्चात करू शकतात.

६) त्यांच्यापुढचे विकासाचे चित्र 'एकात्म' (इंटेग्रेटेड) स्वरूपाचे असते. (म्हणजे परिस्थितीतील घटक कसे एकमेकांत गुंतलेले असतात हे त्यांना कळते व त्यानुसार त्या नियोजन करतात.)





७) विकासाच्या क्षेत्रात त्या नव्या कल्पनांना जन्म देऊ शकतात. अशा प्रतिरूपांचा (मॉडेलसचा) स्वीकार मग इतरत्र करता येतो.

८) त्यांच्या कारभारात प्रामाणिकपणा– अलीकडचा शब्द वापरायचा तर 'स्वच्छता' अधिक आढळते.

९) आपल्या कार्याच्या अनुषंगाने उपेक्षितांचे आणि वंचितांचे प्रश्न त्या जनतेपर्यंत व शासनापर्यंत पोचवू शकतात.

वर दिलेल्या यादीत बहुतेक ठिकाणी सरकारी विकास-यंत्रणेशी तुलना अभिप्रेत आहे हे लक्षात घ्यावे. (ह्याच कारणामुळे विकासकार्यात त्यांना अधिक स्थान द्यावे अशी भूमिका केंद्रीय शासनाने अलीकडे घेतली आहे.)

मर्यादा

१) त्यांचा एकूण व्याप (आकारमान) लहान असतो व त्यामुळे त्यांच्या कामाचा प्रभावही लहान क्षेत्रावरच पडतो.

२) त्यांचे व्यवस्थापन सैल आणि अनेकदा गैरशिस्त असते.

३) त्या स्थानिक प्रश्नांत इतक्या गुंततात की व्यापक राष्ट्रीय किंवा सामाजिक प्रश्नांचे भान त्यांना राहात नाही.

४) उपेक्षितांसाठी काम करीत असल्यामुळेच प्रस्थापित हितसंबंधांचा रोष आणि विरोध ह्यांच्याशी सामना करणे त्यांना भाग पडते.

५) त्या आर्थिक दृष्टचा दुबळ्या असतात.

६) त्यांच्या कामात सातत्य नसते.

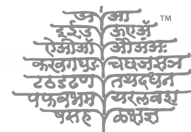
ही विधाने सरसकट स्वरूपाची आहेत एवढेच नव्हे तर त्यांतली काही आदर्श स्थिती कशी असू शकते हे सांगणारी, म्हणजेच शक्यता सूचित करणारी आहेत; वास्तव स्थितीवर ती फारसा प्रकाश टाकीत नाहीत. ह्यासाठी जरा तपशिलात जाऊन स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या क्षेत्राचा आपल्याला विचार करावा लागेल. आपल्याजवळ असलेली माहिती अपुरी आहे ही अडचण येथेही आहेच. पण स्थूल चित्र उभे करता येते असे वाटते.

पहिली गोष्ट लक्षात ठेवायला हवी ती ही, की स्वयंस्फूर्त क्षेत्रात फार मोठ्या व्यापाच्या (आकारमानाच्या)संस्थांपासून फार छोटचा संस्थांपर्यंत विविध आकारमानाच्या संस्था अस्तित्वात आहेत. तेव्हा ढोबळमानाने मोठचा संस्था, मध्यम संस्था व लहान संस्था अशी विभागणी आपण करू व प्रत्येक प्रकाराबद्दल सर्वसामान्य स्वरूपाची विधाने करू.

मोठचा संस्था

ह्यांची वार्षिक उलाढाल लक्षावधी रुपयांची, क्वचित कोटचवधी रुपयांची असते. त्यांचा व्याप एखाद्या संपूर्ण प्रदेशभर किंवा देशभर असू शकतो. विशेषत: आर्थिक साह्य देणाऱ्या विदेशी संस्थांकडून ह्यांना पैशाचा पुरवठा होतो. अशा रीतीने धनाचे वैपुल्य असल्यामुळे अशा संस्था विविध विषयांतील तज्ज्ञांना नोकरीला ठेवू शकतात व आपल्या व्यवस्थापनाची पातळी चांगली राखू शकतात.(ह्यावरून लक्षात येईल की लहान आकार आणि अकार्यक्षम व्यवस्थापन ही वैशिष्टचे सर्वच स्वयंस्फूर्त संस्थांना लागू पडत नाहीत.) मात्र पसारा मोठा असल्यामुळे त्यांची कार्यशैली नोकरशाही वळणावर जाते, लोकांशी जिवंत नाते राहात नाही आणि परिणामी नियोजनात आणि अंमलबजावणीत लोकांचा सहभाग असण्यात अडचणी निर्माण होतात. शिवाय कित्येकदा असे दिसते, की एखादा विशिष्ट कार्यक्रम राबविणे किंवा एखाद्या विशिष्ट तंत्राचा व्यापक प्रदेशावर प्रसार करणे एवढेच त्यांचे काम असते. एक विशिष्ट लोकसमूह घेऊन त्याचे शिक्षण करीत, त्याची समुदाय-भावना जागृत करीत व त्यांच्या संघटना बांधीत एकात्म विकास साधण्याचे काम त्यांच्या हातून होतेच असे नाही. थोडक्यात त्यांचा भर कार्यक्रमावर अधिक असतो, माणसांवर कमी. अर्थात हेही खरे, की नोकरशाहीचा काही रंग त्यांच्या विस्तारामुळे त्यांच्यावर चढत असला तरी शासकीय नोकरशाहीच्या तुलनेत त्यांची यंत्रणा अधिक लोकोन्मुख व अधिक लवचीक असते.

मात्र मोठचा संस्थांच्या क्षेत्रात गंभीर स्वरूपाच्या विकृती निर्माण झाल्या आहेत आणि त्या विकृती मुख्यत: परदेशी पैशाच्या सुलभ उपलब्धतेमुळे निर्माण झालेल्या आहेत असे काही जाणत्यांचे मत आहे. तिलोनिया (राजस्थान) येथे काम करणाऱ्या 'सोशल वर्क अँड रिसर्च सेंटर' ह्या संस्थेचे संचालक व पुढे ज्यांची नियोजन मंडळाचे स्वयंस्फूर्त संस्थाविषयक सल्लागार म्हणून नेमणूक झाली ते श्री. संजीत (बंकर) रॉय ह्यांनी मोठचा संस्थांवर कडक टीका केली आहे.[४] त्यांच्या मते अनेक संस्था ग्रामीण भागात काम करीत





असल्याचे दाखवून शहरांतच वास्तव्य करतात, विदेशी पैशावर त्यांची चैनबाजी चाललेली असते, त्यांचा कारभार गैरशिस्त व बेजबाबदार असतो, सामाजिक कार्याचा बुरखा घेतलेली राजकारणी एवढेच नव्हे तर गुन्हेगारी प्रवृत्तीची माणसेही ह्या क्षेत्रात शिरलेली आहेत, लहान संस्थांना त्या आपल्यावर अवलंबून ठेवतात व अशा रीतीने सत्तेची दलाली करतात, इत्यादी.

इतक्या बेधडकपणे आणि जाहीरपणे अशी टीका इतर कुणी केली असल्यास माझ्या पाहण्यात नाही. पण उघडपणे असे आरोप कुणी करत नसले तरी स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या वर्तुळात ह्या गोष्टींची कुजबूज होते, अनेक संस्थांच्या चालकांनी आपली पोळी कशी पिकवून घेतली आहे ह्याच्या गोष्टी सांगितल्या जातात, नाममात्र काम आणि भरपूर देखावा, इमारती, गाड्यांचे आणि पगारी नोकरांचे ताफे हा विरोधाभास गरिबांसाठी काम करतो म्हणणाऱ्या संस्थांमध्ये कसा दिसतो ह्याची वर्णने केली जातात, हेही खरे आहे. भारतातील सगळ्याच क्षेत्रांत दुराचाराची मोठ्या प्रमाणावर लागण झालेली असताना स्वयंस्फूर्त संस्थांचे क्षेत्र मात्र निर्मळ राहील अशी अपेक्षाही करणे चुकीचे होईल. (रॉय ह्यांचा रोख 'मोठ्या' संस्थांवर दिसतो; पण इतर संस्थांमध्येसुद्धा भ्रष्टाचाराचे जंतू शिरले असण्याचा संभव नाकारता येणार नाही.)

रॉय ह्यांच्या टीकेत तथ्य आहे असे सुचविणारी एक महत्त्वाची घटना घडलेलीही आहे. तिचा निर्देश करणे अवश्य आहे, कारण स्वयंसेवी क्षेत्रावर ती अनेक प्रकारांचा प्रकाश टाकते. स्वयंसेवी संस्थांची राज्यनिहाय स्वायत्त मंडळे असावीत, एक राष्ट्रीय मंडळ असावे आणि प्रेस कौन्सिल, बार कौन्सिल ह्यांच्याप्रमाणे ही मंडळे कायद्याने अस्तित्वात यावीत अशी एक कल्पना ह्या क्षेत्रातल्या काही कार्यकर्त्यांच्या मनात आली आणि त्यांनी विधेयकाचा एक मसुदा जुलै १९८५ मध्ये तयार केला. ह्या विधेयकात स्वयंसेवी संस्थांसाठी एक आचारसंहिताही [कोड ऑफ कॉंडक्ट] समाविष्ट करण्यात आली होती. अशी मंडळे अस्तित्वात आली असती तर स्वयंस्फूर्त क्षेत्र संघटित झाले असते, त्याची ताकद वाढली असती, शासकीय सहकार्य त्याला अधिक मिळाले असते, शासकीय व इतर यंत्रणांमधून त्यांच्या कामात ज्या अडचणी निर्माण होतात त्यांचे निवारण करणे अधिक सोपे झाले असते आणि सातव्या पंचवार्षिक योजनेपासून स्वयंस्फूर्त संस्थांकडे सरकार वळवीत असलेला आर्थिक ओघ अधिक प्रभावी करता आला असता. पण हा प्रस्ताव प्रसिद्ध होताच त्याच्याविरुद्ध स्वयंस्फूर्त क्षेत्रातच टीकेचा गदारोळ उठला. देशभर पन्नासावर सभा झाल्या आणि त्यांनी हा प्रस्ताव जवळजवळ एकमताने फेटाळून लावला. सरकार स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या स्वायत्ततेवर आक्रमण करीत आहे, त्यांना विकत घेत आहे इत्यादी आरोप करण्यात आले. परिणामी हा प्रस्ताव बारगळला.[५]

जी टीका केली गेली तिच्यात फारसा अर्थ नव्हता. तिच्यावरून स्पष्ट इतकेच झाले की स्वयंसेवी संस्थांना 'आचार-संहिता' नावाचे प्रकरण आणि त्याच्या अनुषंगाने येणाऱ्या चौकशा आणि तपासण्या नको होत्या. स्वायत्ततेच्या आणि स्वातंत्र्याच्या नावाखाली एक चांगले विधेयक हाणून पाडण्याचा बनाव बनविण्यामागे परदेशी पैशाने पुष्ट झालेल्या बड्या संस्थांचा मोठा हात होता आणि कदाचित त्यांच्या दडपणाला व त्यांनी निर्माण केलेल्या हवेला बळी पडून प्रामाणिक संस्थांनीही ह्या विधेयकाविरुद्ध आपले मत नोंदविले.

मध्यम व लहान संस्था

मध्यम आकारमानाच्या संस्थांचा व्याप खेडेगावातली एखादी वसती (उदा., दलित वसती), एखादे संपूर्ण गाव, किंवा काही गावांचा समूह एवढ्यापुरताच बहुधा असतो. म्हणून त्यांचा जनतेशी जागता संपर्क राहतो. त्यांच्याकडे परदेशी पैसा अजिबात येत नाही असे नव्हे, पण कमी प्रमाणात येतो. त्यामुळे लोकवर्गणी, देणग्या, लाभार्थींचे श्रमदान इत्यादी साधनांवर त्यांना जास्त भिस्त ठेवावी लागते. स्वार्थत्यागी, ध्येयनिष्ठ आणि स्वच्छ चारित्र्याचे कार्यकर्ते ह्या उपक्षेत्रात अधिक संख्येने असण्याचा संभव आहे.

अगदी लहान संस्था प्राय: गावापुरत्या किंवा गावातल्या एखाद्या वसतीपुरत्या आणि त्याही कुठेतरी अंतर्भागात, जिल्ह्याच्या किंवा तालुक्याच्या शहरापासून दूर ठिकाणी कामे करीत असतात. त्यामुळे महत्त्वाच्या केंद्रांशी त्यांचे दळणवळण राहात नाही. ह्या खरे म्हणजे "संस्था" म्हणण्याऐवजी काही ध्येयप्रवण "व्यक्ती" किंवा व्यक्तींचे समूह म्हणावे अशा असतात. त्यांच्यात कार्यनिष्ठा असली तरी साधनसामग्रीची

टंचाई त्यांना सतत जाणवत असते. परदेशी पैसा सहसा त्यांच्यापर्यंत पोचत नाही.

बलस्थाने आणि मर्यादा ह्यांची आपण जी यादी केली आहे ती खरे म्हणजे मध्यम आणि लहान संस्थांनाच त्यातल्या त्यात लागू पडणारी आहे. त्यांवर थोडेसे अधिक भाष्य करणे जरूर आहे.

बहुतेक संस्थांचा जन्म एखाद्या वैशिष्टयपूर्ण व्यक्तीमधून होतो. अशी व्यक्ती एखाद्या ध्येयाने झपाटलेली असली तरी हिशेबी, कार्यकुशल, आपल्या सहकाऱ्यांना बरोबर घेऊन जाणारी, लोकशाही मनोवृत्तीची असतेच असे नाही. मध्यम आणि लहान संस्थांवर त्यांच्या संस्थापकांची मोठी छाया असते आणि त्यांच्या वैयक्तिक वैशिष्टयांमधून त्यांच्या कार्याला रूप मिळत असते. स्वयंस्फूर्त क्षेत्राचा विचार करताना हा घटक फार मध्यवर्ती आहे असे मला वाटते. तेव्हा जनतेचा सहभाग, एकात्म नियोजन इत्यादी बाबीसुद्धा मुख्यत: 'संभाव्यता' म्हणून ध्यानात घेणे योग्य होईल.

'एकात्मिक' विकासाला छेद देणारेही काही घटक स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या क्षेत्रात आढळून येतात. स्वतंत्र साधनसंपत्तीचा अभाव किंवा टंचाई असल्यामुळे सरकारी कार्यक्रम राबविण्याकडे त्यांचा कल असतो. हे कार्यक्रम उपयुक्त असले तरी सुटया सुटया स्वरूपाचे, निरनिराळया ठळक गरजा भागविणारे असतात; त्यांचा एकमेकांशी अंतर्गत संबंध असत नाही. मग संस्थेचे काम म्हणजे अनेक कार्यक्रमांचे एक गाठोडे अशा स्वरूपाचे होते. त्यात शेती असेल, आरोग्य असेल, शिक्षण असेल, महिला मंडळे असतील, बालवाड्या असतील आणि तरुणांची क्रीडामंडळेही असतील. एक विशिष्ट अंतिम उद्दिष्ट ठरवून, उपलब्ध साधनसामग्रीचा व मनुष्यबळाचा अभ्यास करून विकासाचा काही आराखडा तयार करण्याचा प्रयत्न फारच थोड्या संस्था करतात. तसे करायला लागणारी तज्ज्ञताही त्यांच्याकडे नसते.

कधी कधी आणखी एका तऱ्हेने ऐकात्म्य बिघडते. स्वयंस्फूर्त संस्थेचा नेता हा मुळात समाजकार्यकर्ता असल्याने सर्व प्रकारच्या गरिबांना व गरजूंना त्याचा आधार वाटत असतो व आपले प्रश्न घेऊन ते त्याच्याकडे येतात. हे प्रश्न सोडविण्याला तो नकार देऊ शकत नाही, कारण मानवतावादी प्रेरणेनेच तो कार्यात उतरलेला असतो. परिणामी एकमेकांशी दूरान्वयानेच संबंधित असलेल्या कामांचा पसारा वाढतो.

स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या ज्या 'मर्यादा' वर उल्लेखिलेल्या आहेत त्यांपैकी काहींचा अधिक विचार करूया. स्थानिक प्रश्नांमध्ये लक्ष जास्त गुंतल्यामुळे एकूण देशाच्या दृष्टीने हिताचे काय किंवा अहिताचे काय ह्याचा विचार स्वयंस्फूर्त संस्था करतातच असे नाही. अनेक कार्यक्रम केवळ त्यांच्यासाठी पैसा उपलब्ध आहे म्हणून राबविले जातात. एकात्म ग्रामीण विकास कार्यक्रमाच्या (आय. आर. डी. पी.) अंतर्गत दुभती जनावरे, बकऱ्या, शिवणयंत्रे इत्यादी वाटली जातात. ह्यांपैकी बरेच कार्यक्रम नुसतेच निष्फळ झाले आहेत एवढेच नव्हे; तर त्यांच्यामुळे गरीब जास्तच गरीब व कर्जबाजारी झालेले आहेत असे अनेक अभ्यासांवरून दिसून आलेले आहे. असे असूनही स्वयंस्फूर्त संस्था हे कार्यक्रम राबविताना दिसतात. त्यांच्या कार्यक्षेत्रातले जे निकटचे लाभार्थी आहेत त्यांचे हित करीत असताना शेजारच्याच इतर गरिबांचे अहित होत असेल हेही ध्यानात घेतले जात नाही. उदाहरणार्थ, संस्थेच्या महिलामंडळातील गरजू स्त्रियांना शिवणयंत्रे दिली तर (कदाचित) त्यांचा फायदा होईलही; पण गावातल्या (गरीबच) शिंप्याला त्यातून धक्का पोचेल याचा विचार केला जात नाही.

स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या स्थैर्याचा आणि सातत्याचा प्रश्न सर्वांत कठीण म्हणावा लागेल. वर्षानुवर्षे आणि पिढयान् पिढया उत्साही आणि समाजप्रवण कार्यकर्त्यांचा पुरवठा होत राहील अशी स्थिती सामान्यत: कुठेच नसते. शिवाय नवीन माणसे बहुधा नव्याच संस्था काढतात. तारुण्यातल्या सामाजिक ऊर्मी कायम टिकत नाहीत. भावनात्मक किंवा प्रापंचिक प्रश्न सतावू लागतात. कधी कधी कामात निराशा येते. कार्यकर्त्यांच्या गटांत मतभेद होऊ शकतात. नेत्यांभोवती जगणारे 'स्वयंसेवक' केवळ ध्येयनिष्ठेनेच प्रेरित झालेले असतात असेही नाही. आणि काही उदात्त प्रेरणेतून एखादा गट जमला तरी त्याच्याकडे संस्था चालविण्यासाठी लागणारे इतर गुण असतीलच असे नाही. ह्या परिस्थितीवर एक उपाय म्हणजे पगारी माणसे नेमणे. पण पात्र माणसे नेमायची तर त्यांना इतरत्र मिळतो तितका तरी पगार हवा. पण तितका देणे स्वयंस्फूर्त संस्थांना शक्य नसते. शिवाय पगारी माणसेसुद्धा

टिकायची तर किमानपक्षी त्यांना नोकरीची शाश्वती हवी. ती देता येत नाही. भरपूर कायमनिधी (कॉर्पस) उभारला तर त्याच्या व्याजातून पगाराची व निवृत्तिलाभांची तरतूद करता येईल.

पण असा 'भरपूर' निधी जमवणे अशक्यप्राय असते. मदत देणाऱ्या विदेशी संस्थाही कायमनिधीसाठी पैसे देत नाहीत आणि त्यांच्या दृष्टिकोणातून पाहता त्यांचे हे वागणे अगदीच गैर आहे असेही म्हणता येत नाही. सातत्याचा प्रश्न जसा स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या बाबतीत उद्‌भवतो तसाच त्या ज्या लाभार्थींसाठी काम करतात त्यांच्या बाबतीतही उद्‌भवतो. लाभधारकांची संस्था आणि त्यांना मदत करणारी स्वयंस्फूर्त संस्था ह्या दोन्हींचे अस्थैर्य जाणवल्यामुळे वित्तीय संस्था दीर्घ मुदतीची कर्जे द्यावीत की नाही, ह्याबद्दल साशंक असतात.

स्वयंस्फूर्त संस्थांचे कार्य नुसती चेतना देण्याचे असावे; ज्यांच्यासाठी त्या काम करतात त्यांना स्वतःच्या पायावर उभे राहावयास त्यांनी शिकवावे आणि योग्य कालावधीत बाजूला व्हावे असे अनेकदा म्हटले जाते. हा आदर्श असावा हे ठीक आहे. पण असे घडून येणे अनेक परिस्थितींत शक्य नसते. ज्या माणसांसाठी काम करायचे ती नुसतीच गरीब असतात असे नाही; तर संघटित प्रयत्न चालू ठेवण्यासाठी लागणारे सहकार्य, सचोटी, परस्परविश्वास इत्यादी गुणही त्यांच्यात अभावानेच आढळतात. किंबहुना हा त्यांच्या वाट्याला आलेल्या गरिबीचा किंवा उपेक्षेचाही परिणाम असू शकतो. ज्यांच्यावर 'गुन्हेगार' असा शिक्का बसलेला आहे अशा जमातींमध्ये काम करणाऱ्या संस्थांचा अनुभव पाहिला तर ह्या मुद्द्याची सत्यता लक्षात येईल. अशा परिस्थितीत स्वयंस्फूर्त संस्थांनी लाभार्थींच्या स्वायत्त आणि स्वयंगामी संस्था उभ्या करून आपण बाजूला व्हावे अशी शक्यता फार कमी असते.

परदेशी मदतीतून निर्माण झालेल्या 'गंभीर' विकृतींचा वर निर्देश केला; पण गंभीर नसलेल्या पण ज्यांना विकृतीच म्हणाव्या अशा आणखी काही गोष्टींची दखल घेतली पाहिजे. हा पैसा 'श्रीमंत' देशांमधून येतो हे लाभधारकांनाही माहीत असतेच आणि तो सारखा मागत राहावा अशी त्यांची वृत्ती बनते. पैसा 'फुकट' मिळाल्याने त्याचा विनियोग जबाबदारीने करावा अशी निकड त्यांना वाटत नाही. स्वयंस्फूर्त संस्थांनासुद्धा काही मोह पडतातच. उदा., मदतगार संस्थांना हवे असलेले पण त्यांच्या भोवतालच्या परिस्थितीत अप्रस्तुत असणारे काही कार्यक्रम घेणे, मदतगारांवर ज्यांचा प्रभाव पडेल असे काही निवडक प्रकल्पच त्यांना दाखविणे, त्यांची सरबराई करण्यासाठी अतिथिगृहे उभारणे इत्यादी. ह्या सर्व गोष्टी अतिरिक्त प्रमाणावर झाल्या तर विकासामागची मूळ मनोधारणाच म्हणजे स्वाभिमान, स्वावलंबन, खरेपणा इ. धोक्यात येते.

वर जे दोष दाखविले त्यांमागे केवळ टीकाबुद्धी नाही तर स्वयंस्फूर्त क्षेत्राबद्दल मनात काही अतिरंजित कल्पना असू नये ह्या उद्देशाने दाखविले आहेत. ह्या सर्व मर्यादा ओलांडूनही अनेक संस्थांनी मोठी झेप घेतलेली आहे हे तर खरेच आहे.

भारतातल्या स्वयंस्फूर्त संस्थांचे एकूण चित्र कसे दिसते हे ह्या ठिकाणी सारांशाने सांगणे योग्य होईल. संख्यावाढ झाली आहे, कार्यक्षेत्रे विस्तारली आहेत, व्यावसायिकता आणि तज्ज्ञता ह्यांच्या निविष्टी [इनपुट्स] वाढलेल्या आहेत. काही अभिनव आणि पथप्रदर्शक प्रयोगही झाले आहेत. मात्र गरिबांसाठी आर्थिक प्रकल्प हातात घेऊन काम करणाऱ्या संस्थांची संख्या एकूणांत फार थोडी आहे आणि त्यांच्या कामाचा दारिद्र्य-निवारणावर झालेला प्रत्यक्ष परिणाम त्याहूनही थोडा झालेला असण्याची शक्यता आहे. शिवाय ह्या संस्थांच्या म्हणून अगदी मूलभूत स्वरूपाच्या अशा व्यवस्थापनाच्या, साधनसामग्रीच्या, सातत्याच्या अशा काही समस्या आहेत. मुबलक परदेशी पैशाच्या आयातीमुळे ह्या क्षेत्राच्या निदान काही भागांत तरी गंभीर स्वरूपाच्या विकृती निर्माण झाल्या आहेत. स्वयंस्फूर्त संस्था राज्यपातळीवर किंवा राष्ट्रीय पातळीवर संघटित होऊ इच्छित नाहीत हेही लक्षात घेण्यासारखे आहे. त्यांची एकूण क्षमता अजमावताना ह्या सर्व गोष्टींचा विचार मनात ठेवला पाहिजे.

स्वयंस्फूर्त क्षेत्राचे सर्वसामान्य स्वरूप, त्याची वैशिष्ट्ये, प्रवृत्ती आणि गुणदोष ह्यांची चर्चा आतापर्यंत केली. आता दारिद्र्य-निवारणाच्या कार्यक्रमांच्या संदर्भात त्या काय भूमिका बजावू शकतात हे पाहिले पाहिजे. हा विषय तसा मध्यवर्ती असूनही स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या संदर्भात त्याची ... चर्चा होत



नाही हीच जराशी आश्चर्याची बाब आहे. विषय मोठा असल्याने त्याचे येथे फक्त स्थूलमानानेच विवेचन करणे शक्य आहे. शिवाय ह्या चर्चेचा येथे मी केवळ प्रारंभ करून देत आहे. आणखी अनेकांनी तीत भाग घेऊन हा विषय अधिक स्पष्ट केला पाहिजे असे मला वाटते.

दारिद्र्य हे बेकारीतून म्हणजे उत्पादक कामधंदा नसण्यामधून निर्माण होते. ह्या विधानाला अर्थातच अपवाद आहेत पण ते विशेषतः गरिबांच्या संदर्भात, दुर्लक्ष करण्यासारखे आहेत. तेव्हा गरिबी नाहीशी करणे म्हणजे बेकारांना किंवा अर्धबेकारांना कामधंदा मिळवून देणे असा व्यवहारात अर्थ होतो.

अर्थात गरिबांच्या अंगी काम करण्याची शारीरिक शक्ती आहे असे आपण गृहीत धरीत आहोत. ह्यालाही अपवाद आहेत. ज्यांचा कुणी संरक्षणकर्ता नाही असे अपंग, आजारी, वृद्ध, लहान मुले ह्यांचा ह्या अपवादात समावेश होतो. ह्यांची संख्या एकूण गरिबांमध्ये सुमारे १० टक्के आहे असे समजले जाते. पण त्यांचा विचार आपल्याला तूर्त बाजूला ठेवला पाहिजे.

कामाची किंवा रोजगाराची साधने दोन प्रकारांत विभागता येतात : १) स्वयं-रोजगार (सेल्फ-एंप्लॉयमेंट). २) वेतनी किंवा पगारी रोजगार (वेज एंप्लॉयमेंट). याचाच अर्थ माणूस एकतर व्यवसाय करून पैसा मिळवू शकतो नाहीतर नोकरी करून.

छोटे निर्माणक उद्योग, बलुतेदारांचे धंदे, कुक्कुटपालन, वराहपालन, दूध-व्यवसाय, शेती, शिंपीकाम, बुरुडकाम– ही सर्व स्वयंरोजगाराची उदाहरणे आहेत. ह्याउलट, सरकारी व खासगी उपक्रमांत मजुरीने किंवा पगाराने मिळणारे काम म्हणजे वेतनी रोजगारी.

जसजसे औद्योगिकीकरण होत जाईल, तसतसे ग्रामीण बेकार उद्योग-व्यवसायांत सामावून घेतले जातील आणि बेकारी व दारिद्र्य संपुष्टात येईल अशी नियोजनाच्या प्रारंभी आपल्या देशात समजूत होती. विकसित पाश्चात्त्य देशांत हीच प्रक्रिया घडून आली. ती फार सुरळीतपणे आणि कसलाच व्यत्यय न येता घडून आली असे नव्हे. पण दीर्घकालीन स्वरूपाची बेकारी तीतून संपली हे खरे. हाच 'झिरपणी' सिद्धान्ताचा अर्थ होय. ही झिरपणी आपणाकडे झालीच नाही असे नाही. पण पाश्चात्त्य देशांत झाली तितकी प्रभावी झाली नाही; उलट, वाढती लोकसंख्या व मंदगतीची सामावणी (लेबर ॲब्सॉर्प्शन) ह्यांमधून बेकारांची संख्या फुगत गेली. ह्याचे कारण आपली (विसाव्या शतकातली) गुंतवणूक तंत्रदृष्टच्या अधिक प्रगत म्हणजेच कमी मानवी श्रम सामावून घेणाऱ्या भांडवलात होत आहे, दुसऱ्या शब्दांत हेच सांगायचे तर आधुनिक काळातले उत्पादनतंत्र एकोणिसाव्या शतकाच्या मानाने अधिक भांडवलप्रधान आहे. म्हणून औद्योगिक भांडवल किंवा उत्पादन ज्या वेगाने वाढते त्या प्रमाणात नोकऱ्यांची संख्या वाढत नाही. किंबहुना नियोजनकाळाचा इतिहास पाहिला तर असे दिसून येते की, भांडवलाच्या दर रुपयामागे सामावल्या जाणाऱ्या श्रमिकांची संख्या उत्तरोत्तर कमी कमी होत आलेली आहे.

शिवाय नियोजनाच्या प्रारंभापूर्वीच बेकारांची किंवा अर्धबेकारांची फार मोठी संख्या ह्या देशात होती. ब्रिटिश अमदानीतली लोकसंख्यावाढ आणि मंद औद्योगिकीकरण ही त्यामागची कारणे होती.

तेव्हा नवे आणि अधिकाधिक प्रगत होत जाणारे म्हणजेच कमी कमी श्रमशक्ती सामावून घेणारे तंत्र हा आपल्या देशातल्या बेकारीमागचा एक महत्त्वाचा घटक आहे हे लक्षात घेतले पाहिजे.

असे प्रगत आणि प्रगतिशाली तंत्र अनावश्यक त्या ठिकाणी अविवेकाने वापरू नये हे म्हणणे योग्य आहे; पण असे केले तरी सद्यःस्थितीत नव्यांत नवे तंत्र स्वीकारीत जाणे अनेक क्षेत्रांत अपरिहार्य आहे. उदा., संरक्षण, निर्यात इत्यादी. शिवाय अगोदर उत्पादन मग त्याची वाटणी अशी एकेरी भूमिका न घेतली तरी गरिबी जायची तर देशाचे एकूण धन वेगाने वाढले पाहिजे हे मान्य केलेच पाहिजे. म्हणून ह्या तंत्रप्रगतीला फार आवर घालता येणार नाही. तेव्हा ह्या संदर्भात स्वयंरोजगार आणि वेतनी रोजगार ह्यांचा विचार केला पाहिजे.

येथून पुढे औद्योगिकीकरण जसजसे वाढत जाईल तसतसा वेतनी रोजगारही वाढत जाईल; पण तो फार मंद गतीने. औद्योगिक गुंतवणुकीत दुप्पट वाढ झाली तरी तीतून बेकारीचा प्रश्न सुटणार नाही. औद्योगिकीकरणाला आणखी वेग मिळू नये असा ह्याचा अर्थ नाही; मिळाला तरी बेकारी वाढतीच राहील असा येथे मुद्दा आहे.

स्वयंरोजगाराची मुख्य दोन क्षेत्रे : शेती आणि घरगुती ग्रामीण उद्योग. शेतीतले गरीब म्हणजे लहान व सीमान्त (मार्जिनल) शेतकरी. त्यांना स्वयंरोजगार

अनुक्रमणिका

आहेच, फक्त त्यामधून त्यांना पोटापुरते मिळत नाही म्हणून मजुरी करावी लागते– पण इतके असूनही त्यांचे पोट भागतेच असे नाही. त्यांच्या स्वयंरोजगारातून त्यांचे उत्पन्न वाढवायचे तर त्यांच्या शेतीची उत्पादन-शक्ती वाढायला हवी. नव्या (हरित क्रांतीच्या) तंत्राने हे साध्य होते असे म्हटले जाते. हे कितपत खरे आहे हे पाहू.

हरित क्रांतीच्या तंत्राने उत्पादन वाढवायचे तर मुख्यतः पाणी हवे. तेव्हा कोरडवाहू व कमी पावसाच्या जमिनीत त्याचा काही उपयोग नाही.

जेथे पाणी आहे तेथे खते, बी-बियाणे, औषधे घेण्यासाठी शेतकऱ्याला कर्ज हवे. पण कर्जाचा कार्यक्रम लहान शेतकऱ्यांच्या बाबतीत यशस्वी होण्यात त्याच्या गरिबीमुळेच अडचणी येतात. कर्जाची रक्कम घरखर्चाकडे वापरण्याचा त्याला मोह होतो; समजा, तसा झाला नाही आणि त्याने कर्ज उत्पादक कामासाठी वापरले आणि उत्पन्न वाढले तरी वाढलेले उत्पन्न घरखर्चासाठी वापरण्याचा आणखी एक मोह असतोच. परिणामी त्याला कर्जाची सव्याज परतफेड करता येत नाही. उलट, तो कर्जबाजारी होण्याचाच संभव निर्माण होतो.

शिवाय आणखी एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे. कर्जफेड झाली, उत्पन्न वाढले तरी शेतकऱ्यांची गरिबी काहीशी कमी होईल; पूर्णपणे नाहीशी होईल असे नाही. दारिद्र्य-निवारणाच्या पर्यायी मार्गांचा विचार करताना हा मुद्दा आपल्याला लक्षात ठेवावा लागेल.

मुळात अडचण ही, की गरीब शेतकरी लहान आहे म्हणजे त्याचे शेतच लहान आहे. कुटुंबाचे पोट भागण्यासाठी उपलब्ध तंत्राच्या संदर्भात कमीत कमी किती जमीन हवी ह्याचे उत्तर निरनिराळ्या भागांत निरनिराळे असेल. पण एक गोष्ट निश्चित की कोणतेही तंत्र असले किंवा ते याहूनही प्रगत झाले, तरी कोट्यवधी शेतकरी असे असतील की ज्यांचे पोट त्यांच्या तुकड्यावर भागणार नाही. शेताचेच उदाहरण घ्यायचे तर असे विचारता येईल की एक किंवा दोन गुंठे शेताचा मालक असलेल्या शेतकऱ्याचे उत्पन्न दहा पटींनी वाढले तरी तो दारिद्र्यातून वर येईल का ?

लहान शेतकऱ्यांची सहकारी शेती हा उपाय परिणामकारक नाही आणि व्यवहार्यही नाही. एकतर अशी शेती विखुरलेली असते त्यामुळे एकत्र कसणुकीचे फायदे फारसे मिळत नाहीत. ते मिळून उत्पन्न वाढले तरी पुन्हा मघाचा प्रश्न विचारला पाहिजे : त्याचे दारिद्र्य नाहीसे होईल की नुसतेच कमी होईल ? कारण सहकारी शेती केली तरी दर कुटुंबामागची सरासरी जमीन वाढत नाही.

म्हैसाळच्या विठ्ठल सहकारी संस्थेचे उदाहरण ह्या बाबतीत देता येईल. शंभराहून अधिक सभासद आणि जमीन शंभरच एकर म्हणजे सरासरी दर कुटुंबामागे एका एकरापेक्षाही कमी. सहकारी शेतीतून उत्पन्न वाढले आहे; पण हे उत्पन्न सर्वसाधारण जमीन-धारकाला गरिबीतून वर आणण्यास पुरेसे नाही. प्रस्तुत लेखकाने केलेल्या पाहणीत असे आढळून आले की, सरासरी सभासदाच्या एकूण उत्पन्नापैकी एकपंचमांशा-पेक्षा कमी उत्पन्न त्याला सहकारी शेतीतून मिळते. इतर उत्पन्न त्याला इतर व्यवसाय किंवा गावात मोलमजुरी करून मिळवावे लागते. (सुदैवाने म्हैसाळमध्ये ते भरपूर प्रमाणात उपलब्ध आहे.)

ही झाली आता शेती असलेल्या गरीब शेतकऱ्यांची गोष्ट. जमीनवाटप करून भूमिहीनांना किंवा लहान शेतकऱ्याला आणखी जमीन दिली तरी हेच प्रश्न पुढे उभे राहणार; कारण धारणावरची कमाल मर्यादा कितीही खाली आणली तरी सर्व लहान शेतकरी व भूमिहीन ह्यांना गरिबीतून बाहेर काढण्याइतकी जमीन देता येणार नाही. थोड्यांना देता येईल आणि ते इतके थोडे असतील की एकूण गरिबीच्या प्रश्नावर तो 'उपाय' आहे असे म्हणता येणार नाही. शिवाय दोन वेळा झालेल्या सरकारी जमीन-वाटपाच्या फेऱ्या व भूदान यांतून फार काही निष्पन्न झाले नाही हे लक्षात घ्यावे. क्रांतिवाद्यांचा अजूनही कमाल धारण व फेरवाटप ह्यांवर विश्वास आहे; पण मला तो अनाठायी वाटतो.

लहान आकारमानाच्या घरगुती धंद्यांची हीच गत आहे. कामगाराची साधन-सामग्रीच मुळात अपुरी आहे. शिवाय त्याच्या मालाची मागणी मोठ्या उद्योगांच्या स्पर्धेमुळे कमी होत आहे. त्यामुळे त्याला कर्ज देऊन अधिक अवजारे विकत घेण्याची शक्ती दिली तर उत्पादन वाढून किमती अधिक पडतील व सर्वांचेच नुकसान वाढेल.

त्याचे उत्पादनतंत्र सुधारून उत्पन्न वाढवावे असा एक विचार मांडला जातो. पण उत्पादनतंत्र सुधारणे (उदा., कुंभाराचे चाक विजेने फिरवणे, सूतकताई

टकळीऐवजी चरख्याने किंवा सांध्या चरख्याऐवजी अंबर चरख्याने करणे) ह्याचा अर्थ त्या विशिष्ट व्यवसायातली श्रमशक्ती अधिक बेकार करणे असा आहे हे पुष्कळ लोक लक्षात घेत नाहीत. ज्याचे तंत्र सुधारले आहे त्याचे भले होईल, पण इतरांचे काम कमी होईल.

आजकालच्या दारिद्र्यनिर्मूलनाच्या कार्यक्रमांचा मुख्य आधारस्तंभ 'स्वयंरोजगार' हाच आहे. आय. आर. डी (एकात्मिक ग्रामीण विकास) कार्यक्रमात हेच तत्त्व आहे. त्याखाली अर्थसाह्य देऊन म्हशी, गायी, बकऱ्या, शिवणयंत्रे इत्यादी पुरविली जातात. लघू किंवा कुटिर-उद्योगांचे जे कार्यक्रम आहेत, त्यांमागे हेच तत्त्व आहे. कोटयवधी लहान शेतकऱ्यांना कर्ज, अर्थसाह्य, आधुनिक तंत्र इत्यादी पुरविण्यामागे हेच तत्त्व आहे. मात्र ह्या सर्व कार्यक्रमांची फलिते पाहिली तर निराशाच पदरी येते.

आज जे छोटे व्यवसाय आहेत त्यांपैकी सर्वच काही (एकदम तरी) मरणार नाहीत. लोकसंख्या आणि देशाचे सरासरी उत्पन्न वाढत जाणार असल्यामुळे काहींची बाजारातील मागणी वाढत आहे आणि वाढतही जाईल. उदाहरणार्थ, शिप्याच्या कामाला मागणी वाढत राहणार आहे असे समजू. पण ह्या वाढत्या मागणीबरोबर शिंप्यांची संख्या सरकारने काही न करताही वाढतच असते. त्यात आणखी शिवणयंत्रे महिला मंडळांना देणे ह्याचा अर्थ शिवणकामाची सेवा समाजाच्या गरजेपेक्षा अधिक उपलब्ध करून देणे; म्हणजेच मागणीच्या मानाने पुरवठा वाढवून एकूण व्यवसायाचा नफा कमी करणे किंवा नुकसानी वाढविणे असा होतो.

दुसरे असे लक्षात घ्यावे की स्वयंरोजगार ही फार जबाबदारीची गोष्ट असते. त्याला नुसते शारीरिक श्रम पुरत नाहीत तर तंत्रज्ञान लागते, व्यवस्थापन लागते, विक्रीची व्यवस्था करावी लागते, अंदाज करावे लागतात, हिशेब ठेवावे लागतात. हे गुण गरीब आणि भूमिहीन माणसांत मिळत नाहीत. शिवाय कितीही हुशारीने धंदा केला तरी त्यात धोका असतोच; तो घेण्याची आर्थिक ताकद गरिबांत नसते. आणखी एक गोष्ट म्हणजे सगळे गुण असले तरी धंद्याचे बस्तान बसायला वेळ लागतो; पुरेसे उत्पन्न मिळण्यासाठी काही काळ तरी वाट पाहावी लागते.

ह्या सर्व गोष्टींचा विचार न केल्यामुळे आय. आर. डी. पी. खाली हाती घेतलेल्या योजनांचा विचका होऊन माणसे कर्जबाजारी आणि अधिक गरीब झाल्याची अनंत उदाहरणे आहेत.

सरकारी योजनांच्या अंमलबजावणीतल्या त्रुटी आणखी एक वेगळे प्रकरण आहे. त्यामुळेही योजना अपेशी होतात. पण हे सर्वांना माहीत असल्यामुळे त्या विषयात मी येथे शिरत नाही.

म्हणून वेतनी रोजगाराचा आपण अधिक गंभीरपणे विचार केला पाहिजे. औद्योगिकीकरणामधून तो पुरेशा प्रमाणावर उपलब्ध होणार नाही हे आपण पाहिलेच. तेव्हा पर्याय असा की सार्वजनिक भांडवली स्वरूपाची कामे ग्रामीण भागांत काढून सरकारनेच बेकारांना काम देणे. निरनिराळ्या नावांनी सरकार रोजगारीच्या योजना राबवीत आलेच आहे. पण त्याचाही परिणाम मर्यादित आहे; कारण त्यामागची भूमिका शास्त्रशुद्ध नाही. गरिबी-निवारणावरचा प्रभावी उपाय म्हणजे बेकारांना कामाची हमी देणे.

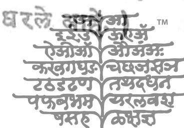
हमीची योजना महाराष्ट्रात आणि फक्त महाराष्ट्रात, गेली पंधरा वर्षे चालू आहे आणि ती अलीकडे काहीशी बदनाम झालेली आहे. पण तिचे दोष काढून टाकणे शक्य आहे. तसे केले तर तिची स्वयंरोजगाराच्या तुलनेत किती जास्त उपयुक्तता आहे हे थोडक्यात पाहू. प्रा. वि. म. दांडेकर आणि नीळकंठ रथ ह्यांच्या **भारतातील दारिद्र्य** (समाज प्रबोधन संस्था, पुणे) ह्या पुस्तकाच्या उत्तरार्धात हमीयुक्त रोजगाराचे तत्त्वज्ञान विस्ताराने मांडले आहे. ते सर्व स्वयंस्फूर्त संस्थांनी आणि ग्रामीण दारिद्र्याची चिंता असलेल्या सर्वांनी नीटपणे वाचावे असे मला वाटते. मी येथे त्याचा आधार घेऊन त्याचा थोडासा विस्तार करू इच्छितो.

१) पुरेसे वेतन असले तर काम मिळाल्या दिवसापासून कामगार दारिद्र्यातून बाहेर येतो. त्याला वाट पाहावी लागत नाही.

२) धोका नाही.

३) काम केवळ शरीरश्रमाचे असल्यामुळे प्रवर्तकीय गुणांची गरज नाही.

४) दारिद्र्य नुसते कमी होत नाही. ते नाहीसे होते. (योग्य वेतन गृहीत धरले आहे.)




अनुक्रमणिका

५) विकासाची कामे श्रमप्रधान असूनही 'माल' (रस्ते, पाटबंधारे इ.) बाजारात विकायचा नसल्यामुळे किंमत-यंत्रणेचा म्हणजेच भावांच्या चढ-उताराचा किंवा नुकसानकारक भावपातळीचा प्रश्न येत नाही. (करायची कामे लाभ-खर्च ह्यांचे गणित करून ठरविलेली आहेत असे येथे गृहीत धरले आहे.)

६) 'हमी' ह्याचा खरा अर्थ असा की, कामगारांची इच्छा असेल तर तो जन्मभर मजुरीवर काम करू शकतो. असे झाले म्हणजे तो आपल्या अनुत्पादक धंद्यांमधून–उदा., लहान शेती, छोटा उद्योग यांतून–पाय काढता घेऊ शकतो. मग त्याची साधनसामग्री इतरांना उपलब्ध होऊन त्यांच्या व्यवसायाचे आकारमान व लाभदायकता वाढते. उदा., सीमान्त किंवा लहान शेतकऱ्याने रोजगार हमीवरच आपली 'करियर' करायची ठरविले तर त्याची जमीन दुसरा एखादा (कदाचित लहान) शेतकरी खंडाने किंवा विकत घेऊ शकेल आणि आपल्या धारणाचे आकारमान वाढवील. रोजगार हमीमुळे अशा रीतीने शेती आणि लहान उद्योगांवरील माणसांचा भार कमी होऊन उरलेल्यांना बरे दिवस येतील, आणि त्या त्या क्षेत्रात विकासाच्या प्रक्रिया सुरू होतील.

७) जी कामे रो. हृ. खाली पार पाडली जातील त्यांमुळे ग्रामीण विकास अधिक वेगाने होईल.

(८) ह्या विकासातून अधिक कामे उपलब्ध होतील आणि परिणामी रो. हृ. ची गरज राहणार नाही. ती अनंतकाळ राहणार का, ह्या प्रश्नाला हे उत्तर आहे.

ह्या विवेचनातून अनेक शंका निर्माण होतील व अनेक प्रश्न वाचकांच्या मनात उभे राहतील. त्या सर्वांचा परामर्श येथे घेणे अशक्य आहे. पण मला तूर्त एवढे सुचवावेसे वाटते की, महाराष्ट्राच्या रो. हृ. योजनेच्या आताच्या कार्यवाहीतील त्रुटी लक्षात घेऊन तिच्या शुद्ध स्वरूपावर मतप्रदर्शन करू नये. तत्त्वांचा तत्त्वे म्हणून वेगळा विचार करावा. तो तत्त्वविचार दोष टाळून आचारात कसा येईल हे पाहावे.

ह्या विवेचनाचा अर्थ असा की, राष्ट्रीय दृष्टिकोणातून विचार करता दारिद्र्यावरचा परिणामकारक उपाय हमीच्या स्वरूपाचा वेतनी रोजगार हा आहे. ह्या संदर्भात स्वयंस्फूर्त संस्थांनी आपल्या कामाकडे पाहिले पाहिजे.

– ६ –

ह्या काहीशा दीर्घ पण अपरिहार्य चर्चेच्या संदर्भात स्वयंस्फूर्त संस्थांच्या स्थानाकडे आपणाला पुन्हा वळले पाहिजे.

पहिला प्रश्न असा की, स्वयंरोजगारीच्या प्रश्नांबाबत स्वयंस्फूर्त संस्था काय करू शकतील ? त्याची उत्तरे पुढीलप्रमाणे दिसतात–

१) ज्या ठिकाणी पाण्याची उपलब्धी आहे पण वापर होत नाही त्या ठिकाणी वापराची व्यवस्था करून देणे. त्यानंतर शेतीचे नवे तंत्र प्रसारित करणे. उदा., उपसा-सिंचन योजना चालू करणे किंवा ग्रामायन करीत आहे त्याप्रमाणे बंद पडलेल्या योजना पुन:स्थापित करणे.

२) आता पाणी उपलब्ध नाही त्या ठिकाणी शक्य असेल तर ते उपलब्ध करून देणे. उदा., पाणलोट क्षेत्राचा विकास, झिरप-तलाव इत्यादी.

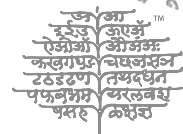
३) कोरडवाहू आणि कमी पावसाच्या क्षेत्रांतून अधिक उत्पादन करण्यासाठी जे तंत्र उपलब्ध आहे असे म्हटले जाते, त्याची चाचणी करून ते यशस्वी ठरले तर त्याचा प्रसार करणे.

उदा., वनीकरण व फळबागायत ह्यांमधून एक एकर शेती असलेल्या शेतकऱ्यालाही दारिद्र्यातून बाहेर काढता येते असे काही ठिकाणी तरी सिद्ध झाल्यासारखे दिसते. ह्याचा शोध घेणे व ज्या परिस्थितीत हे कार्यक्रम फलदायी ठरतील त्या परिस्थितीत ते कार्यवाहीत आणणे.

४) सेंद्रिय शेती [ऑरगॅनिक फार्मिंग] आणि नैसर्गिक शेती [नॅचरल फार्मिंग] ह्यांचे काही प्रयोग झालेले आहेत आणि ते यशस्वी झाल्याचेही दिसते. पण अजून पुरेसा पुरावा नाही. अनेक विभागांत असे प्रयोग करून त्यांची यशस्विता पारखल्यावर त्यांचा प्रसार करणे.

५) लघु-उद्योगांच्या क्षेत्रांत जेथे खरोखरच प्रसाराला वाव आहे अशा व्यवसायांची उभारणी करणे.

एकूण विचार करता तात्काळ दारिद्र्यनाशाच्या दृष्टीने ह्या प्रकारच्या प्रकल्पांना फारसा वाव नाही असे मला वाटते. वरील गोष्टी जेथे शक्य नाहीत असे क्षेत्र मोठे आहे आणि हमीयुक्त रोजगाराशिवाय तेथे पर्याय नाही. शिवाय जेथे स्वयंरोजगारीतून– उदा., वनीकरण, फळबागा, पाणलोट क्षेत्राचा विकास ह्यांतून– उत्पन्न





वाढविता येते तेथेसुद्धा सर्वांचीच गरिबी नष्ट होईल असे नाही. कारण मागे म्हटल्याप्रमाणे काहीजणांचा तुकडा इतका लहान असेल की, त्यांची गरिबी कदाचित कमी होईल पण नष्ट होणार नाही. म्हणून ह्या ठिकाणीही रो. ह. योजना काहीजणांना आवश्यक ठरेल. एरव्ही उर्वरित क्षेत्रात— आणि हे क्षेत्र बरेच मोठे असेल— रो. ह. यो. खेरीज दारिद्र्यनिवारणाचा प्रभावी उपाय दिसत नाही.

मग साहजिकच रो. ह. यो.च्या संदर्भात स्वयंस्फूर्त संस्थांचे कार्य काय, असा प्रश्न उभा राहतो. त्याचे उत्तर आता दिले पाहिजे.

— ७ —

रो. ह. योजनेच्या संदर्भात करण्यासारखी कामे पुढीलप्रमाणे दिसतात—

१) ज्या ठिकाणी कामे सुरू झाली नाहीत तेथील बेकारांची पाहणी करून त्यांना एकत्रित करणे.

२) त्यांच्यासाठी शासनयंत्रणेच्या मागे लागून कामे सुरू करवून घेणे.

३) कामगारांना योग्य वेतन मिळते की नाही ह्यावर देखरेख करणे. शिवाय कायद्याप्रमाणे ज्या इतर सोयी— उदा., अवजारे, शिधापत्रिका— मिळणे अवश्य आहे त्या मिळतात की नाही हे पाहणे.

४) वेतनाची पातळी भाववाढीच्या संदर्भात चढती राहील असे पाहणे.

५) ज्या आणखी सोयी-सवलती अवश्य वाटतात त्यांची मागणी करणे.

६) वनीकरणादी नव्या कामांशी रो. ह. यो. ची कशी सांगड घालता येईल ते पाहणे आणि त्या अनुरोधाने रो. ह. यो. च्या विस्ताराच्या आणखी दिशा सूचित करणे.

स्वयंरोजगारीच्या आधारावर लाभार्थींच्या संस्था किंवा संघटना उभारणे हे ग्रामीण विकासोन्मुख स्वयंस्फूर्त संस्थांचे आजपर्यंतचे महत्त्वाचे काम होऊन राहिले आहे. ते काम आणि हे काम यांत अर्थातच फरक आहे. पहिल्या प्रकारच्या कामात लाभार्थींना सहकार्य, स्वार्थत्याग, तांत्रिक कौशल्ये, व्यवस्थापकीय कौशल्ये, लोकशाही वर्तन— इत्यादींचे धडे देता येतात. बेकारांना संघटित करून रो. ह. ची तबदिली नीट होते की नाही हे पाहण्यात अशा शिक्षणाला फारसा अवसर राहात नाही हे खरे आहे. तरीही विधायक, शैक्षणिक आणि सांस्कृतिक काम रो. ह. च्या संदर्भात करता येणार नाही असे नाही. त्याच्या काही दिशा सूचित करता येतील.

१) कामगारांना त्यांच्या हक्कांबरोबरच त्यांच्या कर्तव्याची जाणीव देणे, म्हणजे ते कामही चोख करतील हे पाहणे.

२) त्यांना व्यसनमुक्त करणे.

३) त्यांच्यात नेतृत्व उभे करणे.

४) प्रौढ शिक्षण सुरू करणे.

५) आरोग्य, कुटुंबनियोजन इत्यादींचा प्रसार करणे.

६) अंधश्रद्धांपासून त्यांना परावृत्त करणे.

७) रो. ह. यो. मधील त्रुटींचा अभ्यास करून ती अधिक शास्त्रशुद्ध स्वरूपात कशी प्रत्यक्षात आणता येईल, याबद्दल शासनाला सूचना करीत राहणे व त्याकरिता संघटित रीत्या दबाव आणणे, जरूर तेथे संघर्ष करणे.

अशा रीतीने विधायक आणि सर्जक कामाची शक्यता ह्या प्रकारच्या कामातही आहे.

तेव्हा मला असे वाटते की स्वयंस्फूर्त संस्थांनी ह्या मार्गाकडे लक्ष पुरवून त्याकडे मोर्चा वळविणे अवश्य आहे. दारिद्र्य-निवारणाची व्यापक आणि प्रभावी चळवळ ह्याच मार्गाने फलद्रूप होईल.

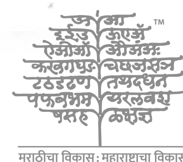
प्रस्थापित संस्थांना हे नवे वळण एकदम स्वीकारणे कदाचित जड जाईल. म्हणून ग्रामीण कार्यात नव्याने उतरणारांनी ह्या मार्गाचा अगत्याने विचार करावा असे मला वाटते.

हे काम करण्याने गरिबांचा तर प्रश्न सुटेलच; पण स्वयंस्फूर्त संस्थांचेही बरेचसे प्रश्न सुटतील.

१) मुख्य म्हणजे हे काम 'प्रकल्प' स्वरूपाचे नसल्यामुळे फारशा आर्थिक बळाची जरूर राहणार नाही.

२) आर्थिक मदतीची गरज नसल्यामुळे परदेशी संस्थांवर अवलंबून राहावे लागणार नाही आणि त्या मदतीतून निर्माण होणाऱ्या विकृती टळतील.

३) व्यवस्थापन फारच सोपे होईल. तपशीलवार हिशेब ठेवणे, सरकारी कार्यालयांकडे किंवा बँकांकडे खेटे घालणे, निरनिराळे अर्ज करणे आणि पत्रके भरणे, देणगीदारांकडून देणग्या मिळविणे अशी जिकिरीची आणि वेळखाऊ कामे स्वयंस्फूर्त संस्थांना आज जी फार करावी लागतात, त्यांपासून त्यांची सुटका होईल.





अनेक स्वयंस्फूर्त संस्था आपापल्या क्षेत्रात महत्त्वाचे विधायक कार्य करीत आहेत. ते काम चालूच राहिले पाहिजे; कारण वर म्हटल्याप्रमाणे मूलभूत अर्थाने समाज घडविण्याचे ते काम आहे आणि योग्य आर्थिक प्रकल्पांवर त्यांनी लक्ष केंद्रित केले तर दारिद्र्य-निवारणाच्या दृष्टीनेही ते प्रभावी ठरेल. मात्र देशातील गरिबीच्या प्रश्नाचा सम्यक विचार केला तर ते अपुरे आहे आणि नव्या वाटा चोखाळण्याची गरज आहे एवढेच मला सुचवायचे आहे.

— ८ —

रो. ह. यो. फक्त महाराष्ट्रात चालू आहे. इतर राज्यांत स्वयंस्फूर्त संस्था काय करू शकतील ? तूर्त तरी त्यांना रूढ प्रकारच्या कामांचाच पाठपुरावा करावा लागेल असे दिसते. कारण रो. ह. यो. सरकारने सुरू केल्याशिवाय स्वयंस्फूर्त संस्था तीत भाग घेऊ शकत नाहीत.

मात्र रो. ह. यो. सार्वत्रिक होणे अवश्य आहे हेही तितकेच खरे. त्यासाठी एका व्यापक चळवळीची, खरे म्हणजे जन-आंदोलनाची गरज आहे. रूढ स्वरूपाच्या विधायक काम करणाऱ्या संस्था त्यात कितपत पुढाकार घेऊ शकतील याबद्दल मला शंका आहे. पण कदाचित पूरक भूमिका त्या बजावू शकतील.

हे जन-आंदोलन 'कामाचा हक्क' ह्या घोषणेभोवती उभे राहू शकेल. हा खराखुरा 'एककलमी' कार्यक्रम असेल; कारण गरिबांना दुसरे काहीच नको आहे.

अशा चळवळीची गरज ह्यासाठी की गरिबी हटायची तर राजकीय दबावाखेरीज पर्याय दिसत नाही. स्वयंस्फूर्त चळवळीच्या वर्तुळामध्येही असा विचार आज बळावत आहे असे दिसते. कारण असे की गरिबी नाहीशी होत नाही ह्याचे कारण ती नाहीशी करण्याची साधने व मार्ग उपलब्ध नाहीत हे नसून सत्ताधाऱ्यांना त्यांचा अवलंब करण्याची इच्छा नाही, निकड वाटत नाही हे आहे.

आपल्या अर्थव्यवस्थेत अगोदरच काही वर्ग प्रभावी आहेत. उदा., भांडवलदारांचा वर्ग, संघटित औद्योगिक कामगारांचा वर्ग, जमीनदारांचा वर्ग, नोकरशहांचा वर्ग इत्यादी. अलीकडच्या काळात शेतकरी-आंदोलनाच्या रूपाने मोठ्या व मध्यम शेतकऱ्यांचा वर्ग उदयाला येत आहे व त्याचा प्रभाव वाढत आहे. पण ह्या सर्वांच्या झटापटीत गरिबांना स्थान कुठेच नाही आणि ते मागे पडत आहेत. म्हणून एक दबाव गट ह्या स्वरूपात त्यांची सामुदायिक शक्ती उभी राहण्याची गरज आहे.

अशा चळवळीपुढे तीन महत्त्वाची कामे असतील :

१) जेथे कामाचा हक्क (अप्रत्यक्षपणे तरी) मान्य केला गेला आहे (उदा., महाराष्ट्र) तेथे तो पदरात पाडून घेण्यासाठी बेकारांना संघटित करणे व चालू कामांवर देखरेख करणे. हे अर्थात मुख्यतः स्वयंस्फूर्त संस्थांनी करायचे आहे; त्या करू शकत नसतील तर चळवळीचे एक अंग म्हणून ते करावे लागेल.

२) जेथे हा हक्क मान्य झालेला नाही तेथे तो मान्य व्हावा यासाठी संघटित प्रयत्न करणे. राष्ट्रीय पातळीवर हा विषय हातात घेणे.

३) आजच्या नियोजनाचा मुख्य रोख गरिबीच्या उच्चाटनावर नाही. गरिबी-निवारण हा एक मुख्य नियोजनाला जोडलेला कार्यक्रम आहे. म्हणून एकूण नियोजनच गरिबीचा प्रश्न मध्यवर्ती धरून त्याभोवती गुंफिले जाणे अवश्य आहे. अशा प्रकारचा पर्यायी नियोजन-व्यूह विकसित करणे हेही काम चळवळीला करावे लागेल. (हे काम अर्थातच वैचारिक स्वरूपाचे आहे.)

वर म्हटले त्याप्रमाणे हे काम एका चळवळीचे आहे. चळवळीचे नेतृत्व जरी स्वयंस्फूर्त संस्थांना घेता आले नाही तरी ती मूर्त स्वरूपात येण्यासाठी पूर्वतयारी म्हणून त्यांना काही पावले उचलता येतील व काही कामात भरघोस साह्य करता येईल.

ह्या संदर्भात हेही म्हटले पाहिजे की, आज तरी गरिबांचे प्रतिनिधित्व स्वयंस्फूर्त संस्थाच करीत आहेत. तत्त्वनिष्ठ, ध्येयवादी व म्हणून सर्वथा आदरणीय असे कार्यकर्तेही बहुसंख्येने ह्याच क्षेत्रात सापडतील; पण ह्या संस्था विखुरलेल्या आणि फुटकळ आहेत आणि त्यांच्या बहुधा लहानशा कार्यक्षेत्राबाहेर त्यांचा प्रभाव जाणवत नाही. त्यांचे स्वरूप बेटांसारखेच आहे.

म्हणून पहिली गरज त्यांनी संघटित होण्याची व वरील प्रश्नांचा विचार करण्याची आहे. कायद्याने स्थापन होणारी मंडळे त्यांना नको असतील तर त्यांनी स्वतःची मंडळे निर्माण केली पाहिजेत आणि अंतर्गत विकृती नाहीशा करण्यासाठी आचारसंहिताही ठरवून अमलात आणली पाहिजे; किंवा कायद्याने स्वायत्त मंडळे स्थापण्याच्या विधेयकाचा पुन्हा एकदा शांतपणे आणि निर्विकारपणे विचार करून त्या कल्पनेचे पुनरुज्जीवन केले पाहिजे.





१. रजनी कोठारी ह्यांचे पुढील लेख पाहावे :

"People's Action : A Conceptual Analysis", *People's Action* 1-1, Jan. 1987; "The Non-Party Political Process", *Economic and Political Weekly*, February 4, 1984; "Masses, Classes and the State", *Economic and Political Weekly*, February 1, 1986.

2. Ashok Jaitley, "Voluntary Oraganisations and Government", *People's Action*, 2-5, September 1988.

3. तत्रैव.

4. बंकर रॉय ह्यांचे लेख पाहा. "Voluntary Agencies : Twenty years from Now", *People's Action*, 2-3, May 1988; "Progress with Self-respect", *People's Action*, 2-1, January 1988; शिवाय The Draft for Discussion on the National Council for Rural Voluntary Agencies and the Code of Conduct : *Resource Material and Proceedings of the Maharashtra State Level Workshop*, Tata Institute of Social Sciences, Bombay ह्या चक्रमुद्रित पुस्तकात रॉय ह्यांची मते कधी पूर्ण लेख किंवा कधी संक्षेप ह्या स्वरूपात मिळतील. ह्या पुस्तकात स्वायत्त मंडळांवर झालेल्या वादाबद्दल उपयुक्त सामग्री दिलेली आहे. ह्या सामग्रीतून एकूण स्वयंस्फूर्त क्षेत्रावरही चांगला प्रकाश पडतो.

५. तत्रैव.







अनुक्रमणिका

चतुराश्रमांचा सिद्धान्त व प्राचीन जीवनमूल्यांची घडण

गौरी पु. लाड

– १ –

आपल्या पुरातन धर्मशास्त्रांनी प्रतिपादिलेला चतुराश्रमांचा सिद्धान्त तसा सर्वपरिचित आहे. त्यातील श्रेयस्कर मूल्येही सर्वमान्य आहेत. पण ह्या मूल्यांच्या जडण-घडणीचा इतिहास मात्र फारसा खोलवर अभ्यासिला गेलेला नाही. असा अभ्यास प्राचीन भारतीय समाजमानसाचे रहस्य उकलून दाखवू शकतो. हजारो वर्षे चिवटपणे टिकून राहिलेल्या परंपरांचे आणि मूल्यांचे सारासार मूल्यमापन करून देऊ शकतो. आपला समाज कसा घडत गेला, आपली मूल्ये कशी उद्‌भवली, कशी रुजली, त्यांचे दृढ परंपरांत कसे रूपांतर झाले हे जाणून घ्यावयाचे तर त्यांचा इतिहास डोळसपणे निरीक्षिता आला पाहिजे. असे ऐतिहासिक सिंहावलोकन कित्येकदा अडचणीचे ठरू शकते. मागे वळून पाहणे पुष्कळदा अनाठायी वाटते, पण ऐतिहासिक सत्य रुचकर नसले तरी पथ्यकारक निश्चित असते. त्याला सामोरे गेल्याशिवाय आपला समाज आणि पर्यायाने आपण कसे घडत गेलो हे कधीही जाणून घेता येणार नाही.

धर्मशास्त्रांनी प्रतिपादिलेल्या चतुराश्रमांच्या सिद्धान्ताचा मागोवा घेणे म्हणजे प्राचीन भारतीय समाजाच्या अंतरंगात खोलवर शिरण्याचा प्रयत्न करणे आहे. कितपत खोलवर जाऊन ठाव घेता येईल हे जितके उपलब्ध ऐतिहासिक साधनांवर तितकेच आपल्या चोखंदळ मनोवृत्तीवर व सत्य जाणून घेण्याच्या उत्सुकतेवर अवलंबून राहील. साधने मुख्यत्वे धर्मशास्त्राच्या पुराव्याच्या रूपाने उभी आहेत. त्यांना पुरवणी म्हणून रामायण-महाभारतातील मिथिका आहेत. धर्मशास्त्रांची तात्त्विक भूमिका आणि त्यांचा पाठपुरावा करणारी मिथिकांतील जिवंत, चालती-बोलती उदाहरणे पुष्कळदा एकाच नाण्याच्या दोन बाजू असतात. त्यांचा अन्योन्यसंबन्ध समाजघडणीच्या दृष्टीने अनन्यसाधारण महत्त्वाचा असतो. मिथिकांनी समाज कसा घडविला आणि समाजाने मिथिका का निर्माण केल्या, हे धर्मशास्त्रांच्या पार्श्वभूमीवर जास्त सुसंगतपणे समजावून घेता येते.

– २ –

श्रम करणे, आवास करणे अशा अर्थांच्या 'आ+श्रम' ह्या धातूपासून आश्रम या शब्दाची व्युत्पत्ति केली जाते. जीवनाच्या वेगवेगळ्या वळणांवर जी वेगवेगळी उद्दिष्टे संभवतात त्यांच्या पूर्तीसाठी केलेले श्रम वा आयास हा त्यांतील ध्वन्वार्थ. त्याचेच थोडे अर्थान्तर करून आश्रम म्हणजे अमुक एक विशिष्ट जीवनदशा असा सरळ सोपा अर्थही निघू शकतो.

'शतं जीव शरदो वर्धमानः' ह्या वेदातील आशीर्वचनाला अनुसरून धर्मशास्त्रांनी जीवनाची आयुर्मर्यादा १०० वर्षे कल्पिली. ती २५ वर्षांच्या चार समदशांत विभागून प्रत्येक आश्रमाचे उद्दिष्ट आखून दिले. जसे उद्दिष्ट तशी कर्तव्ये. उद्दिष्टपूर्तीसाठी आयास व कर्तव्यांचे पालन हे आदर्श यशस्वी जीवनाचे गमक मानले गेले.

– ३ –

वर्ण आणि आश्रम ह्या दोहोंचा धर्मशास्त्रांच्या दृष्टीने जवळचा संबन्ध आहे. वर्णव्यवस्थेने प्रत्येकाचे समाजातले स्थान निश्चित केले, उपजीविका बांधून दिल्या, देवाण-घेवाणीच्या कक्षा ठरवून दिल्या, व्यक्तिजीवनाला सामाजिक चौकट घालून दिली. ह्या चौकटीत आदर्श व्यक्तिजीवन कसे असावे ह्याचे संकेत मात्र आश्रमव्यवस्थेने रुजविले. जीवनात कोणत्या वेळेस काय करावे, कसे करावे, का करावे ह्यासंबंधीच्या रूढी आश्रमव्यवस्थेतून प्राप्त होतात. मात्र वर्ण व आश्रम ह्या दोन व्यवस्थांतला हा फार मोठा व महत्त्वाचा फरक आहे की एकाचे नियम काटेकोरपणे पाळले न गेल्यास सामाजिक बहिष्कृततेचे भय उभे ठाकते, तर दुसऱ्याच्या संकेताबाबत फारसा अट्टहास नाही. आश्रमव्यवस्थेचे संकेत शिथिल आहेत, मार्ग-





अनुक्रमणिका

दर्शनपर आहेत, अनिवार्य नाहीत. त्यांना नैतिकतेचा आधार आहे, पण त्यांचे काटेकोर पालन बहुतांशी ज्याच्या-त्याच्या मनःप्रकृतीवर सोपविण्यात आले आहे. असे असूनही धर्मशास्त्रांत वारंवार 'वर्णाश्रमधर्म' अशी संयुक्त सामासिक संकल्पना मांडलेली आढळून येते. म्हणजेच धर्मशास्त्रांच्या दृष्टीने दोन्ही धर्मांचे सारखेच महत्त्व आहे. धर्मशास्त्रांची निश्चित भूमिका काय होती ? त्यासाठी चतुराश्रमांचा सिद्धान्त जाणून घेणे आवश्यक आहे. तरच त्यामागचे सामाजिक तत्त्वज्ञान उकलून पाहता येईल. कोणत्याही व्यक्तीचे जीवन पूर्णतया स्वावलंबी नसते. ते कौटुंबिक व सामाजिक वर्तुळांनी वेढलेले असेच असते. तेव्हा कुटुंब व समाज ह्यांना पोषक असाच आदर्श व्यक्तिजीवनाचा सिद्धान्त मांडण्याचा धर्मशास्त्रविदांचा हेतू होता / असावा हे उघड आहे.

– ४ –

चतुराश्रमांच्या सिद्धांताप्रमाणे धर्मशास्त्रांनी कल्पिलेले चार आश्रम येणेप्रमाणे आहेत. [२]

ब्रह्मचर्याश्रम

ब्रह्मप्राप्तीसाठी प्रयास वा चर्या हे जीवनातील प्रथम २५ वर्षांचे उद्दिष्ट. येथे ब्रह्म शब्दाच्या विविध अर्थछटा संभवतात. एक अद्‌भुत, अतीन्द्रिय दैवी शक्ती, तपश्चर्येची, अध्यात्माची स्वाध्यायाची, ज्ञानाची शक्ती म्हणजे ब्रह्म. ह्या ब्रह्मप्राप्तीसाठी स्वगृहीचा आधार सोडून गुरुगृही वास करणे, शिस्तबद्ध दिनचर्या अवलंबिणे, कष्टमय तपस्वी जीवन जगणे, सारी प्रलोभने दूर सारून ज्ञानासक्ती जोपासणे अपेक्षित होते. विद्यार्जनाचा हा कालावधी व्यक्तीच्याच नव्हे तर समाजाच्या दृष्टीनेही अत्यन्त महत्त्वाचा असतो. बाल्यावस्थेतून यौवन व प्रौढावस्थेत पदार्पण करीत असताना प्रत्येक व्यक्ती कौटुंबिक जीवनाच्या कक्षा ओलांडून सामाजिक जीवनाच्या उंबरठ्यावर जाऊन उभी असते. म्हणून खरेतर ही प्रथमावस्था पुढील व्यावहारिक जीवनाच्या तयारीसाठी असते. त्यातील सारे संघर्ष, कर्तव्ये व जबाबदाऱ्या पेलण्यास समर्थ अशा कसदार व्यक्तिमत्त्वाच्या घडणीसाठी असतात. ब्रह्मशक्तीसाठी केलेले आयास त्यादृष्टीने अत्यन्त उपयुक्त ठरू शकतात. ही एकप्रकारे व्यक्तीच्या सामाजीकरणाची प्रक्रिया आहे की ज्यायोगे व्यक्तीला समाजात वावरणे व समाजाला व्यक्तीला सामावून घेणे शक्य होते. ब्रह्मचर्याश्रमाची ही २५ वर्षे म्हणून जवळजवळ अनिवार्य आहेत. प्रत्येकाला कमी-जास्त प्रमाणात ह्या प्रशिक्षणाला तोंड द्यावे लागते व ह्या सत्त्वपरीक्षेस उतरल्यावरच जीवनातील पुढील महत्त्वाचे पाऊल उचलणे शक्य होते.

गृहस्थाश्रम

जीवनातील यानंतरची २५ वर्षे गृहात स्थायिक होण्याची असतात. एखादी उपजीविका पत्करून अर्थार्जन करणे, प्रजोत्पादन करणे, नवी पिढी घडविणे, तिच्यापर्यंत मूल्ये व परंपरा पोहोचविणे, वडिलधारे, वृद्धजन, दास इत्यादी आश्रितांचे पालन-पोषण करणे, दानधर्म करणे, अतिथिधर्मास जागणे, यज्ञविधींचे अवलंबन करणे, आणि अशा प्रकारे व्यक्तिगत व कौटुंबिक पातळीवर समाजगाडा सुरळीत ठेवणे ही गृहस्थजीवनाची इतिकर्तव्यता मानलेली आहे. समाजजीवनाचा मूलघटक म्हणजे कुटुंब. कुटुंबाचा सुरळीत प्रवास समाजस्वास्थ्याच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचा. मूल्ये व परंपरा ह्यांची जोपासना करणे प्रथमतः कौटुंबिक पातळीवरच होत असते. व्यक्ती घडते ती सर्वप्रथम कुटुंबात, आणि म्हणूनच कौटुंबिक गृहस्थजीवनाचा हा काळ कोणत्याही समाजाच्या दृष्टीने जीवनाचा उच्चांकबिंदू ठरतो. आपल्या धर्मशास्त्रातदेखील गृहस्थजीवनाचा प्रचंड उदोउदो केलेला आढळून येतो. गृहस्थजीवन म्हणजे समर्थ पुरुषार्थाचा काळ, कर्तृत्वाच्या चढत्या कमानीचा काळ, दानधर्माचा काळ, वंशपरंपरा जोपासण्याचा काळ, इह व परलोकी पुण्यप्राप्तीचा काळ, गृहस्थाश्रमात जीवनाचे सारे श्रेय, यश व सार्थकता सामावलेली आहे, गृहस्थजीवनच समाजाचा भक्कम पाया आहे, हे असे व बरेच काही पुनःपुन्हा आवर्जून सांगितले गेले आहे.

वानप्रस्थ

वयाची पन्नाशी उलटली की जीवनाला एक वेगळीच कलाटणी मिळू शकते. मुले कर्ती होतात, कौटुंबिक व सामाजिक जबाबदाऱ्या पेलण्यास समर्थ होतात, डोईवरचे केस पिकू लागतात, गात्रे सुरकुतू लागतात, शरीर हळूहळू विकलांग होऊ लागते. असे झाले की गृहस्थजीवन आवरते घेऊन एका नव्या दिशेने प्रवास सुरू करावा असे धर्मशास्त्रे सांगतात. गृहस्थीचा स्वेच्छेने त्याग करून वनाकडे प्रस्थान करण्याचा हा काल असतो. मात्र वानप्रस्थ म्हणजे कौटुंबिक जीवनास





पारखे होणे नव्हे. पत्नीच्या सोबतीने, कुटुंबातील इतर वयस्कर मंडळींसमवेत वानप्रस्थी होता येई. यज्ञयाग, दानधर्मादी पुण्यकर्मेही जशीच्या तशी पुढे चालवावीत अशी अपेक्षा असे. म्हणजेच गृहस्थाश्रमाची एक वेगळी अवस्था वानप्रस्थाने सुरू होत असे. नव्या पिढीकडे कर्तेपण सोपविल्यावर दोन पिढ्यांतील कटुता टाळण्यासाठी वडिलधाऱ्यांनी प्रत्यक्षपणे कुटुंब व समाजकार्याचे नियन्त्रण न करता स्वेच्छेने सर्व जबाबदाऱ्यांतून स्वत:ची मोकळीक करून घेण्यासाठी म्हणून हे वनप्रयाण असे. कुटुंबात राहून, समाजात वावरत असताना अशा प्रकारची निवृत्ती सोपी नसते. वनात वास करीत असता मात्र जास्तीत जास्त वेळ धर्मकार्यासाठी आणि कमीतकमी गृहस्थ व समाजकार्यासाठी अशी गृहस्थजीवनाची वेगळी मांडणी करणे शक्य असते. वेळप्रसंगी नव्या पिढीने इच्छा प्रदर्शित केल्यास तेवढ्यापुरते मार्गदर्शन करता येई. दोन पिढ्यांतील बांधिलकी व ऋणानुबंध त्यायोगे दृढ राहात. निर्लेपपणे केलेल्या ह्या हितोपदेशाचा अप्रत्यक्ष अंकुश प्रत्यक्ष नियन्त्रणापेक्षा कितीतरी पटीने प्रभावी होऊ शके.

संन्यासाश्रम

पंचाहत्तरीनंतर जीवनाच्या अंतिम दशेस प्रारंभ होई. सारे कौटुंबिक व सामाजिक पाश तोडून टाकून मोक्षप्राप्तीसाठी रानावनांतली निराश्रय एकाण्डी भटकन्ती हे संन्याशाचे, परिव्राजकाचे लक्षण मानले जाई. जीवनाच्या ह्या उरल्यासुरल्या वर्षांत फक्त आत्मोन्नती साधायची असते. कुटुंब आणि समाजाशी व्यक्तीला कोणतेच कर्तव्य राहात नाही. समाजाचेही व्यक्तीशी कोणतेच देणे-घेणे उरत नाही.

परिपूर्ण जीवनाच्या ह्या चार दशा एकापाठोपाठ एक अशा क्रमाने अनुसरावयाच्या असतात. क्रम जसा मागेपुढे करता येणार नाही, तसेच एकादा आश्रम गाळून पुढे जाता येणार नाही. हा धोक्याचा इशारा मुख्यत्वे गृहस्थी जीवन टाळून वा अर्धवट सोडून वनाकडे धाव घेणाऱ्यांसाठी होता. स्मृतींच्या दृष्टीने वनातील मुक्त जीवन गृहस्थींच्या जबाबदाऱ्या ज्याने समर्थपणे पेलल्या त्यालाच शोभा देते. नुसतेच वनात पळून जाऊन जीवन सार्थक होत नसते. मोक्षाचा मार्ग फार खडतर असतो. न मोक्ष साधला न इतर पुरुषार्थ, अशी विचित्र अवस्था पळकाढू व्यक्तीची होऊ शकते. ज्याला धर्म, अर्थ आणि काम साधला नाही त्याला मोक्ष काय साधणार ? संन्यास घेऊन ऋषिऋण तेवढे फिटणार, यज्ञयागादी कर्मे आणि प्रजोत्पादन न करता देवऋण आणि पितृऋण कसे फिटावयाचे ? एक आदर्श, तृप्त, सार्थ, परिपूर्ण जीवन जगावयाचे तर सारे पुरुषार्थ साधले पाहिजेत, सारी ऋणे चुकती झाली पाहिजेत.[३] ही सार्थकता एकापाठोपाठ एक क्रमाने येणारे आश्रम अनुसरून लाभू शकते.

– ५ –

स्मृतिग्रन्थांनी अशा प्रकारे चतुराश्रमांचा सिद्धान्त सविस्तरपणे मांडला. तेव्हा त्यांची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी जाणून घेतल्याशिवाय सिद्धान्तामागचे व्यवहार्य स्वरूप स्पष्ट होणार नाही. स्मृतिग्रन्थांचे गठन इसवीच्या पहिल्या चार-पाच शतकांत झाले. 'याआगोदरची प्रमुख धर्मशास्त्रे म्हणजे इसवी पूर्व ६०० च्या सुमारास रचली गेलेली धर्मसूत्रे. ह्या दोन धर्मशास्त्रांत कमीत कमी चार-पाचशे वर्षांचे अंतर आहे. पुरातन परंपरांची 'स्मृति' जोपासणारे ग्रन्थ जेव्हा एखादा सिद्धान्त मांडतात, तेव्हा तो आपल्या अगोदरच्या धर्मविदांचा वारसा पत्करूनच. चतुरश्रमासंबंधी धर्मसूत्रे काय म्हणतात ते पाहिले की मात्र ह्या वारशाची स्मृती कालप्रवाहात वाहून तरी गेली असावी किंवा जाणूनबुजून तिला नवा रंग तरी चढविण्यात आला असावा असे वाटू लागते. धर्मसूत्रांचा पुरावा न्याहाळताना जी गोष्ट तत्क्षणी नजरेत भरते ती म्हणजे आश्रमांची नावे व क्रम ह्यांबाबत एकवाक्यतेचा संपूर्ण अभाव. बौद्धायनातला एक अपवाद वगळता[४] वयोमर्यादेचाही कोठे स्पष्ट उल्लेख नाही. धर्मसूत्रांच्या काळी हे आश्रम म्हणजे भिन्न जीवनावस्था नसून जीवनपद्धती होत्या असे अनुमान काढण्यास त्यामुळे पुष्टी मिळते. धर्मसूत्रांचा कल मात्र उघडपणे गृहस्थजीवनाकडे आहे. इतर तीन आश्रम प्रजननास बाधा करणारे असल्यामुळे गृहस्थजीवन हेच साऱ्यांचे मूलस्रोत, 'योनि' ठरते.[५] बौद्धायन धर्मसूत्राचा एकच दाखला दोन धर्मग्रन्थांच्या वृत्तींतला फरक स्पष्ट करण्यास पुरेसा आहे.[६] चतुराश्रमांची संकल्पना असुर प्रल्हादाचा पुत्र कपिल ह्याने देवांना शह देण्यासाठी प्रसृत केली. कोणाही शहाण्या माणसाने त्या फंदात पडू नये, ह्या बौद्धायनाच्या स्पष्टोक्तीचा गर्भितार्थ उघड आहे. भटक्या संन्यस्थ जीवनाकडे लोकांना प्रवृत्त करून एका असुर-

अनुक्रमणिका

पुत्राने, देवशत्रूने वैदिक देव-देवता व कर्मकांडाचा उच्छाद करण्याचे घाटले. सामाजिक जाण असणाऱ्या गृहस्थाने त्याकडे संपूर्ण दुर्लक्ष करून हा डाव हाणून पाडला पाहिजे. समकालीन कुणा धर्मविदाचा म्हणून जरी बौद्धायनाने हा विचार नमूद केला असला तरी आपली त्याच्याशी असहमती दर्शविलेली नाही. वैदिक ब्राह्मण समाज आणि संन्यासमार्ग ह्यांच्यातील तणाव आणि स्पर्धा ह्यांपेक्षा अधिक ठासून मांडता आली नसती. संन्यासी जीवनाबद्दलचा तिरस्कार ऐतरेय ब्राह्मणातही असाच उत्स्फूर्तपणे व्यक्त झालेला दिसतो.[७] दाढी–जटा वाढवून, कृष्णाजीन लेऊन, अंगाला राख फासून तपश्चर्या करण्याने काय साधणार, असा टवाळखोर प्रश्न करून जेव्हा त्याच्याबरोबर विरुद्ध दिशेचा, गृहस्थाचा व पुत्रलाभाचा मार्ग मात्र कसा थेट स्वर्गप्राप्तीपर्यंत जाऊन ठेपतो तेही सांगितले जाते, तेव्हा सांगणाऱ्याचा हेतू अगदी स्पष्ट आहे. गृह आणि समाजाभिमुख जीवनपद्धती आणि त्याउलट, रानावनातली एकाण्डी भटकन्ती ह्या दोहोंचा ताळमेळ बसणेच अवघड होते. पण जे अगोदरच्या धर्मशास्त्रांना अशक्य वाटले ते स्मृतींनी शक्य करून दाखविले. कारण उघड आहे. मधल्या पाच-सातशे वर्षांत बरेच काही घडून गेले होते. स्मृतींची निकड वेगळी होती. बदललेल्या परिस्थितीशी जुळवून घेण्याची. मनूने ह्याला समुच्चयाची प्रक्रिया म्हटले आहे. दोन भिन्न जीवनप्रणालींना एकत्र आणताना, त्यांचा समुच्चय साधताना स्मृतींनी जी तडजोड केली ती मात्र इतकी सहज होती की त्याची किंमत म्हणून ब्राह्मणधर्मास काही मोजावी लागली नाही. उलटपक्षी एका नव्या खळाळत्या विचारप्रवाहात त्याचे सारे कानेकोपरे स्वच्छ निथळून निघाले. एकीकडे संन्यासमार्गात बाधा आणणाऱ्या धर्मग्रंथांना आवर घालीत दुसरीकडे संन्यासाचा विकल्प तेवढा खरा असे मानणाऱ्या तपस्वीजनांना जवळ करीत स्मृतींनी हा समुच्चय साधला. ज्या क्षणी राग-लोभ शमलेत असे वाटेल त्या क्षणी मागचापुढचा विचार न करता संन्यासमार्गात स्वतःस झोकून द्यावे असे आवर्जून प्रतिपादिणारे याज्ञवल्क्यासारखे[८] उपनिषदांतले तपस्वीजन स्मृतींना आसुरी वाटले नाहीत. बाधा सरली, विकल्प मोडीत निघाला. उरला फक्त समुच्चय, दोन टोकांच्या प्रणालींची सहजगत्या बांधलेली सुंदर मोट !

हे सारे कसे झाले, का झाले हे जाणून घेणे मोठे उद्बोधक ठरते. ह्या प्राचीन प्रक्रिया जाणून घेतल्याने आपल्या समाजाचे पुनर्घटन करण्याचे प्रयत्न कदाचित अधिक सुकर होऊ शकतील. धर्मशास्त्रांनी वर्णव्यवस्थेद्वारे प्राचीन भारतीय समाजातल्या साऱ्या घटकांना एका सामाजिक चौकटीत बसविण्याचा सातत्याने प्रयास केला. असे करताना त्यांनी लावलेले उच्च-नीचतेचे निकष, वेळप्रसंगी पत्करलेल्या फसव्या सैद्धान्तिक भूमिका आज आपल्याला पटोत वा ना पटोत, पण एक चिरेबंद चौकट निर्माण करून कुणालाही त्याबाहेर राहू न देण्याचा त्यांनी अव्याहतपणे प्रयत्न केला हे सत्य आहे. असे करूनही एक अत्यन्त प्रभावी घटक ह्या परिघाबाहेरच राहिला. त्याचे बाह्य अस्तित्व एक आव्हान ठरावे इतके प्रभावी होते. संन्याशांना वर्णव्यवस्थेत सामावून घेणे अनेक कारणांनी अशक्य होते. पण त्याचबरोबर त्यांना बाहेर राहू देणे हेही तितकेच धोक्याचे होते. कुटुंब आणि समाज ह्यांचे अस्तित्वच मुळी जो घटक नाकारतो त्याला सामाजिक चौकटीत बसवायचे कसे ? आनुवंशिक बांधिलकीशी ज्यांना काडीचेही सोयरसुतक नाही, त्यांना वर्ण व जातीच्या विणीत अडकवायचे कसे ? संन्याशाला घर नको, गृहस्थी नको, संतती नको, संपत्ती नको, इहलोकी पुण्य नको, परलोकी स्वर्ग नको, देवादिकांचे साहाय्य नको, यज्ञाचे पाठबळ नको; त्याला हवा फक्त मोक्ष, स्वपरिश्रमाने, आत्मक्लेशाने, शरीर झिजवून, तपाग्नीत तावून-सुलाखून मिळविलेला मोक्ष. समाजाची आवळणारी बांधिलकी आणि व्यक्तीची झेपावणारी मुमुक्षा ह्या दोन एका चौकटीत कशा नांदणार ? समाजसाक्षेप वर्णव्यवस्था आणि संपूर्ण आत्मकेन्द्रित संन्यासमार्ग हे दोन कायम समान्तर वाहणारे प्रवाह होते. एकाच्या गढूळ पाण्यात गटांगळ्या खाण्याची ऊबग आली की दुसऱ्याच्या खळाळत्या प्रवाहातून पोहत पैलतीर गाठावे असा काहीसा प्रकार होता. समाजापासून दूर आत्म्याच्या शोधात जाणारा हा समान्तर प्रवाह आपल्या इतिहासात केव्हा निर्माण झाला ? परिस्थिती अनुकूल झाल्याशिवाय नव्या वाटा चोखाळता येत नाहीत. परिस्थिती अनुकूल केव्हा झाली ? वैदिक साहित्यात संन्यासमार्गाचे उल्लेख पुसट आहेत. हा विकल्प खऱ्या अर्थी इसवीपूर्व आठव्या शतकापासून हळूहळू मूळ धरू लागला असे

अनुक्रमणिका

उपनिषदांच्या पुराव्यांवरून वाटते. आत्म्याच्या शोधाला गती मिळाली, अरण्ये नव्या विचारांनी गजबजली, सुरुवातीची अस्फुट कुजबूज प्रकट आत्मचिंतनाचे स्वरूप धारण करू लागली, वादविवाद रंगू लागले, प्रश्नोत्तरांचे फड गाजू लागले, आणि होता होता एक प्रचण्ड विचार-मन्थन सुरू झाले. ह्या विचारमन्थनाची निश्चित दिशा होती. आजूबाजूला समाजात जे घडत होते त्याचे उत्तरदायित्व नाकारून नव्याने नींव घालण्याचा हा प्रयत्न होता. आजूबाजूला असे घडत तरी काय होते? इसवीपूर्व १००० पासूनचा ऐतिहासिक पुरावा, मग तो साहित्यिक असो वा पुरातत्त्वीय, बदलत्या संदर्भांकडेच अंगुलिनिर्देश करतो. व्यापक प्रमाणात शेतीचा प्रसार सुरू झाल्याचे अनेक दाखले मिळू लागतात. एक कृषिप्रधान समाज घडत असताना होणारी सारी स्थित्यन्तरे मग अपरिहार्य क्रमाने येऊ लागतात. ती थोपविणे कुणाच्याच हातात नसते. मुबलक अन्न-पुरवठ्यातून श्रमविभागणीची सुरुवात होते. जमिनीशी नाते जुळताच जीवन स्थिरावते, प्रजा वसते, प्रजेला राजा लागतो, राज्ये उभी राहतात. त्यांची आपसात सततची चुरस सुरू होते. त्यातून साम्राज्यबांधणीची प्रक्रिया गती घेते. प्रचंड भूखंड एका राजकीय आधि-पत्याखाली सुस्थापित होताच देवाण-घेवाण वाढते. व्यापाराला उधाण येते. कारागिरी, कलाकौशल्ये बहरतात, नगरे उभी राहतात. साम्राज्य, व्यापार, कारागिरी, नागरीकरण, सुबत्ता आणि समृद्धी ही सारी गमके शेतीच्या व्यापक प्रसाराबरोबर आपोआप बसू लागतात. जसे इतरत्र तसे आपल्याकडेही हे असेच घडत गेले. त्यातून आणखी आपल्या इथे लोखंडाचा मोठ्या प्रमाणात वापर सुरू झाला. शेतीला, कारागिरीला, सैन्याला लागणारी अवजारे व शस्त्रे सहजसुलभपणे उपलब्ध होऊ लागली. आपल्या इतिहासातल्या ह्या पहिल्या हरितक्रांतीने आपला प्राचीन समाज आमूलाग्र पालटून टाकला. पण कोणताही बदल म्हटला की त्याची किंमत ही मोजावीच लागते. सामाजिक धनसंपत्तीचे वाटप सुरू झाले, वर्णव्यवस्थेने मुळे धरली, उच्चनीचतेचे भेद उभे ठाकले. नव्या आर्थिक व राजकीय शक्ती उदयाला आल्या, त्यांना पोषक कर्मकाण्ड तयार झाले, आपसातील स्पर्धा, तणाव, हिंसा बळावली, परिग्रहाची वृत्ती फोफावली, धनलोभ व सत्तामद उफाळला. साऱ्या दुःखांचे मूळ ती हीच बुद्धाने सांगितलेली तृष्णा वा ऐहिक सुखांची कधीही तृप्त न होणारी हाव. ही वहिवाट सोडून मग अनेकांनी जंगलाची पळवाट धरली. तेथे एकान्तात नवी मूल्ये जन्माला घातली. इसवीपूर्व नवव्या शतकात पार्श्वनाथाने सत्य, अहिंसा, अस्तेय, अपरिग्रह हे चार याम सांगितले. तेच पुनःपुन्हा नवी रूपे धारण करून संक्रमणकालात दिलासा देत राहिले. खरे तर समाजाकडे पाठ फिरवून वनवासात जन्मलेली ही मूल्ये समाजाभिमुखच होती. स्पर्धा, हिंसा, तणाव, लोभ ह्यांना नियन्त्रित करून एक जास्त सुसंबद्ध आणि नैतिक समाज निर्माण करण्याचा त्यांचा प्रयास होता. जोपर्यंत त्यांनी आपल्याला अरण्यात कोंडून घेतले होते तोपर्यंत बाहेरील समाजाला त्यांची दखल घेण्याची गरज नव्हती. पण हीही परिस्थिती पालटली. इसवीपूर्वी ६०० पासून बौद्ध व जैनांनी सुसंघटित संघ स्थापून व्यापक समाजाभिमुख धर्मोपदेशाचा मार्ग पत्करला. जनमत हळूहळू अनुकूल होऊ लागले. पुढे राजाश्रयही मिळाला. विस्तृत धर्मप्रसार घडून आला. वैदिक देवदेवता व यज्ञीय कर्मकाण्डाची पिछेहाट झाली. समाज ह्या नव्या धर्मोपदेशकांकडे आदर्श म्हणून पाहू लागला. जंगलातील मूल्ये समाजात स्थिरावली, समाजमान्य झाली. त्यांची दखल घेणे धर्मशास्त्रांना अपरिहार्य झाले. त्या दिशेने पहिले पाऊल धर्मसूत्रांनीच उचलले. गौतम, वैखानस व विशेषकरून बौद्धायन धर्मसूत्रात संन्यासी जीवनाचे बारकाईने केलेले चित्रण येते. यात जसे संन्यास-दीक्षेचे व जीवनक्रमाचे तपशील येतात, तसेच विविध संन्यासी गटांचे वर्णनही येते. इसवीपूर्व ६०० च्या सुमारास प्राचीन भारतीय जीवनप्रवाहाला या पृथग्विद संन्यासी व परिव्राजक समूहांनी वेढले होते याचे अनेक दाखले बौद्ध, पाली ग्रंथांच्या अभ्यासातूनही निष्पन्न झाले आहेत. प्रत्येक समूहाचे आपले वैशिष्ट्य होते, राहणीमान होते, बाह्य उपाधी होत्या, तपाचरण होते, तत्त्वज्ञान आणि आचार-विचार होते. भिक्षेपुरता वसतीशी संपर्क बाळगून जंगलातच त्यांचा बहुतांशी काल व्यतीत होत असे. तपस्वी जनांच्या ह्या पसाऱ्यात मुख्यत्वे दोन प्रवाह होते. एक, वैदिक धर्माशी बांधिलकी मानणारे— उदाहरणार्थ, आरण्यक-उपनिषदांतले बहुतेक ऋषि-मुनी व वैखानस, जटिल इत्यादी. दुसरे, वैदिक धर्माशी फारकत घेतलेले आजीवक, निर्ग्रंथ, पुढे बौद्ध व जैन. धर्मसूत्रांतील संन्यासी ह्या दोहोंचे

बेमालूम मिश्रण आहे. संन्यासमार्गाला ब्राह्मणधर्माचा मुलामा चढविण्याचा प्रयत्न धर्मसूत्रांपासून सुरू झाला असावा. त्यात नवल ते काही नाही. धर्मसूत्रे आणि बौद्धग्रंथ समकालीन आहेत. एक धर्मपरिवर्तन सुरू झाले होते. त्याचे पडसाद दोहोंत उमटले. स्मृतींनी धर्मसूत्रांचे अडखळणारे पाऊल नेटाने व जाणीवपूर्वक पुढे नेले.

स्मृतींनी श्रमणसंस्कृतींच्या मूल्यांची दखल घेतली इतकेच नव्हे, तर त्यांना आत्मसात करण्याचा चंग बांधला. पण असे करताना आपल्या समाजाभिमुख व्यवस्थेला जराही धक्का पोहोचणार नाही ह्याचीही सर्वतोपरी खात्री केली. मोक्ष हे जीवनाचे अंतिम ध्येय म्हणून स्वीकारले. त्यासाठी वानप्रस्थी आणि संन्यासी जीवनपद्धतीही स्वीकारली. पण हे सारे वयाच्या पन्नाशी-नंतर. पन्नाशीअगोदरची ऐन तारुण्याची, उमेदीची, कर्तृत्वाची वर्षे मात्र समाजाशी बांधिलकीची असावीत हे निक्षून सांगण्यात आले. समाजाला खरेतर व्यक्तीच्या ह्या ऐन उमेदीच्या कालाशीच कर्तव्य असते. तो काल सरला की मग जंगलाच्या वाटा मोकळ्या असतात. पण तेथेही स्मृतींचा अट्टहास नाही. वानप्रस्थ स्वीकारण्याची सक्ती नाही. संन्यासाश्रमाची तर औरच कहाणी. पंचाहत्तरीनंतर, जगला-वाचलात तर संन्यासाचा विचार करावयाचा. पंचाहत्तरीनंतर, रानात निराश्रय एकटे-दुकटे हिंडण्यास समर्थ असे किती महाभाग प्राचीनकाली तरी होत असतील ? ह्याबाबत मानव-वंशशास्त्राचा पुरावा फार बोलका आहे.[१०] प्राचीन आयुर्मर्यादा ४०–५० च्या आसपासच होती, ह्याबाबत ह्या शास्त्रात दुमत नाही. अधिक ताणल्यास तिला फार फारतर पन्नाशीच्या घरात नेऊन ठेपविता येईल. भारतात व इतरत्र प्रत्यक्ष उपलब्ध प्राचीन सांगाड्यांच्या शास्त्रशुद्ध अभ्यासावर आणि लोकसंख्यावाचक (demographic) संशोधनावर आधारित भक्कमपणे उभा असलेला हा पुरावा आहे. तो प्रमाण मानावयाचा तर वानप्रस्थी व संन्यासी होणे बहुतेकांच्या नशिबी मुळी नव्हतेच हे उघड आहे. गृहस्थधर्म पाळता-पाळताच आयुष्य केव्हाच सरून जाई. ही खूणगाठ मनाशी पक्की बांधूनच स्मृतींनी पन्नाशीची लक्ष्मणरेषा आखली नसेल ना ? तारुण्यातील फाजील अत्युत्साह ओसरला की संसारात अडकलेली पावले सहजासहजी वनाकडे वळणार नाहीत हे स्मृतिकार जाणून असावेत. त्यामुळे पन्नाशीअगोदरची अत्यंत महत्त्वाची वर्षे कुटुंब व समाजासाठी जखडून ठेवण्यात त्यांनी यश मिळविले. तेथे तडजोड शक्य नव्हती. त्यानंतर मात्र ज्याला-त्याला आपला मार्ग मोकळा होता, वनाकडे जाणारा, आत्मचिंतनाचा, ज्ञानाचा, मोक्षाचा अथवा स्वस्थ निवृत्तिपर गृहस्थजीवनाचा. अशा प्रकारे संन्यासधर्माची उद्दिष्टे व मूल्ये वैदिक धर्माची अविभाज्य घटक बनली. त्या दोहोंत कधी स्पर्धा होती ह्याच्या अस्पष्ट खुणाही बुजू लागल्या. संन्याशाला जात नसते. त्याचे वर्णव्यवस्थेशी नेहेमीच वाकडे होते ह्याचाही विसर पडू लागला. पन्नाशीनंतर चातुर्वर्ण्याचे पालन करून त्या-उप्पर एखाद्याने वनात जाऊन जात विसरावयाचे ठरविले तर समाजाला त्यामुळे फारसे असुरक्षित वाटण्याचे नव्हते. संन्याशाला देव-देवतांचे आणि यज्ञ-काण्डाचे वावडे असते. संन्यास घ्यावयाचा तोच मुळी अग्नीला पाण्यात बुडवून. पण हेही क्षम्य होते, का की जोपर्यंत पन्नाशीपर्यन्त धार्मिक परंपरा जोपासून पुढच्या पिढीपर्यन्त पोहोचविण्यात येत होत्या तोपर्यंत समाज-व्यवस्थेला कोणताच धोका नव्हता. संन्यासधर्माशी केलेली ही तडजोड सर्वतोपरी हितकारक अशीच ठरली.

सिद्धान्त बसला, पण तो आचरणात कितपत उतरला, पन्नाशीनंतर तरी अशी किती पावले वनाकडे वळली हे सांगणे कठीण आहे. एवढे मात्र खरे की पन्नाशीअगोदरची कित्येक पावले वनाच्या वाटेवर ह्या सिद्धान्तामुळे अडखळली असतील. संन्यास घ्यावयाला अजून पुरेसा अवधी आहे असे म्हणत त्यांतील कित्येक माघारीही वळली असतील. जी अशी माघारी वळली नाहीत त्यांच्यासाठी परतीचे सारे दोर कापून टाकण्यात आले. उताविळीने संन्यास पत्करून मग कोणी पाऊल मागे वळवायचे ठरविले तर त्याच्या वाट्याला समाजात फक्त दासत्वाचे जिणे तेवढे शिल्लक ठेवण्यात आले.[११] संन्याशाने पुनश्च एकवार संसार थाटण्याचा प्रयत्न केल्यास अशी संतती समाजाला मान्य नव्हती, तिला समाजबाह्य ठरविण्यात आले, ती चांडाळांच्या सोबत गावकुसाबाहेर राहील असे बजाविण्यात आले.[१२] म्हणजे एकीकडे सैद्धान्तिक पातळीवर संन्यासधर्माचे आचरण जीवनाचे अन्तिम उद्दिष्ट ठरविण्यात आले, तर दुसरीकडे व्यावहारिक पातळीवर मात्र अवेळी समाजाबाहेर पडलेले पाऊल कायमचे बाहेरच राहील ह्याची चोख व्यवस्थाही करण्यात आली. एवढी कडक नाकेबंदी केल्यावर ऐन भरात संन्यास घेणे म्हणजे

अनुक्रमणिका

सामाजिक पोरकेपणाला आव्हान करणे होते. असे धाडस कित्येकांच्याकडून झाले असेल ?

चतुराश्रमांच्या सिद्धान्ताचे आचरण असे तोकडे पडले तरी निखळ सैद्धान्तिक पातळीवर त्याने एक चांगला सुपरिणाम साधला. संन्यासमार्गाबद्दलची सहिष्णुता त्याने बिंबविली. आपल्या संस्कृतीतील विविध संन्यासी गटांचे कार्य पाहिले तर प्रस्थापित जीवन-पद्धतीशी विद्रोह करण्याकडेच त्यांची प्रवृत्ती अधिक होती असे दिसून येते. इसवीपूर्व कालातील संन्यासी गटांनी प्रस्थापित वर्णाधिष्ठित समाजव्यवस्था आणि तिला पोषक अशा कर्मकाण्डाविरुद्ध जाऊन नव्या दिशा धुंडाळण्याचा प्रयत्न केला. काहींनी अहिंसा, क्षमा, शान्ती, अनासक्ती अशा नैतिक मूल्यांना रुजविण्याचा प्रयत्न केला, तर काहींनी नियती आणि दैवाचा आधार शोधणारा पलायनवाद अंगिकारिला. आकसून जखडणारी सामाजिक बन्धने भेदून व्यक्तीला तिचा हरवलेला आत्मा मिळवून देण्याची ही धडपड होती. पुढील शतकांत तिचे स्वरूप बदलले, पण धडपड तीच राहिली, समष्टीविरुद्ध व्यक्तीची ! जेव्हा प्रस्थापित प्रतिष्ठिततेची आणि उच्च-नीचतेची लक्षणे म्हणून नैतिक आचारविचारांचेच अवडंबर माजले, तेव्हा संन्याशांतील काहींनी टोकाची भूमिका घेऊन वेगळे-पणात स्वतःचे सत्त्व शोधले. नैतिकतेचे सारे संकेत झुगारून शाक्तपंथीय कौलाचारांनी पंचमकाराची साधना अवलंबिली. शैवपंथीय कापालिक आणि कालमुख बैराग्यांनी प्रस्थापित समाजाला जे काही गर्ह्य आणि निंद्य वाटेल ते सारे अघोरी मार्ग चोखाळले. विरागी संन्यस्त व्यक्ती समष्टीच्या बंधनात अडकत नसते, तिचे आगळेपण सर्वसामान्यांनी पत्कर-लेली बंधने झुगारून देण्यात असते असेच जणू काय त्यांना ठसवायचे होते. ह्या बंडखोर तऱ्हेवाईकपणाकडे, ह्या मुलखावेगळ्या ईश्वरभक्तीकडे थोड्या कुतूहलाने, थोड्या भयाने आणि थोड्या आदराने पाहण्याइतपत सहिष्णुता आश्रमसिद्धांताने बिंबविली.

संन्यासी गटाचा हा विद्रोही पवित्रा प्रस्थापितांच्या दृष्टीने मात्र फार अडचणीचा होता. त्यांचा निःसंग त्याग, निर्विकार विद्रोह, ज्ञानोपासना, उन्नत एकांडेपण सारेच जनसामान्यांस आकर्षित करील असे होते. त्यात एखादा संन्यासी तपश्चर्येने शरीर झिजवू लागला की दैवी सिद्धींचे वलय त्याच्याभोवती पसरावयाला वेळ लागत नसे. संन्यासमार्ग साऱ्यांनाच खुला होता. बौद्ध-संघात तर सर्वांनाच मुक्तद्वार होते. मग एखादा जन्माने शूद्र वा चांडाळ, संन्यासी वा भिक्खू होऊन, तपश्चर्या आणि आत्मचिंतनाद्वारे ब्राह्मणांशी स्पर्धा करू शके. किंबहुना ही स्पर्धा थोडी एककल्लीच होई. तपश्चर्येपुढे, चिन्तनशील समाधीपुढे उपासना-अर्चना आणि कर्मकांडाचा प्रभाव तो कितपत पडणार ? जे ऐहिक सुखापलीकडे आहेत, जे प्रस्थापित मानमरा-तबाच्या पलीकडे काहीतरी शोधीत आहेत, त्यांच्याशी स्पर्धा होणार तरी कशी ? त्यामुळे संन्याशांचे आव्हान प्रतिटोले हाणून संपणार नव्हते. त्यापेक्षा संन्यासधर्माचा धागा समाजजीवनाशी जोडून देऊन त्याला प्रस्थापित समाजधर्माच्या कक्षेत ओढून घेणे सोईचे होते. स्मृतींनी नेमके हेच केले. संन्यास कधी घ्यावा हे जसे त्यांनी सांगितले तसेच संन्यास कुणी घ्यावा ह्याचेही संकेत घालून दिले.[१३] संन्यास फक्त ब्राह्मणाने घ्यावा, का की आत्मशोधनाचा, ज्ञानाचा, मोक्षाचा मार्ग ही त्याची वहिवाट आहे, इतरांची नव्हे. अगदी धर्मसूत्रांपर्यंत मागे गेले आणि त्यात येणारे संन्यासदीक्षेचे तपशील पाहिले की संन्यास घेणे त्रैवर्णिकांस आणि त्यांतही फक्त ब्राह्मणांस खरोखर शक्य होते[१४] हे सहज स्पष्ट होते. संन्यासी होण्यासाठी ब्रह्मचर्यावस्था अनिवार्य होती आणि ब्रह्मचर्याश्रमातून जाण्यासाठी उपनयनाचा संस्कार होणे आवश्यक होते. संन्यास घेऊन वनात पदार्पण करण्यापूर्वी अग्नी वा प्रजापतीला उद्देशून इष्टी करावी लागे. संन्यासी होऊन मौनव्रत पाळतानाही वैदिक मंत्राचे पठन चालूच ठेवावे लागे. भिक्षा त्रैवर्णि-कडून पण शक्यतोवर ब्राह्मणाच्या घरातून घ्यावी लागे. उपनयन, इष्टी, होम-हवन, मंत्रपाठ, वैदिक देवतांना आवाहन, व्याहृतींचे उच्चारण, गायत्री मंत्राचे पठण, ब्राह्मणांकडची भिक्षा हे सारे शूद्राला शक्य नव्हते; साहजिकच ब्राह्मणधर्माच्या कक्षेतल्या ह्या संन्यास-मार्गातून शूद्र आपोआप वगळले जाणार होते. पुढील काळात स्मृतींनी, विशेषतः मध्ययुगीन धर्मशास्त्रांनी आणि शंकरासारख्या तत्त्वज्ञांनी संन्यासधर्माला ब्राह्मण-धर्म ठरविले ते ह्या पार्श्वभूमीवर. चातुर्वर्ण्याकडून चतुराश्रमांचे अवलंबन उतरत्या क्रमाने व्हावे हे नंतरच्या काळात ठासून सांगण्यात आले.[१५] ब्राह्मणा-साठी चार आश्रम, तर क्षत्रियासाठी संन्यास वगळून इतर तीन, वैश्यासाठी फक्त दोन— ब्रह्मचर्य आणि





अनुक्रमणिका

गृहस्थ, तर शूद्रासाठी निव्वळ एक– गृहस्थाश्रम तेवढा अभिप्रेत होता. संन्यास घेऊन, तपःसिद्धी प्राप्त करून, समाजाबाहेर पडून कुणी आपले सामाजिक स्थान उन्नत करण्याचा प्रयत्न केला तर त्याला वेळीच धर्मशास्त्रांनी रोख लावला. एकाने सूर लावताच इतरांनी री ओढली. संन्यासमार्ग ब्राह्मणत्वाच्या खोटचा प्रतिष्ठेत अडकला.

धर्मशास्त्रे संकेत घालून देण्याचे कार्य करितात. पण ते रुजविण्यास, त्यांचे दृढ रूढी आणि परंपरांत रूपान्तर करण्यास साहाय्यभूत होतात त्या मिथिका. रामायणातील शम्बुकवधाची कथा [१६] धर्मशास्त्रांनी नोंदविलेल्या संकेतांच्या मर्मावर बोट ठेवते. शम्बुक-शूद्राने तपश्चर्या आरंभिली. धर्मशास्त्रांच्या दृष्टीने हे एक निषिद्ध कृत्य होते, का की त्यायोगे समाजातील तळागाळातील व्यक्तीला प्रस्थापितांची बरोबरी करणे शक्य होणार होते. शम्बुक जन्माने ब्राह्मण नसला तरी कर्माने व शीलाने ब्राह्मण ठरणार होता. एवढेच नव्हे तर ब्राह्मणत्वाच्या पलीकडील तपःसाध्य दैवी शक्तींचा अधिष्ठाता होणार होता. ही बरोबरी प्रस्थापित समाजव्यवस्थेला घातक ठरणारी होती. शम्बुकाने तपश्चर्या आरंभिली आणि त्याचे फलित म्हणून एका ब्राह्मणपुत्रास प्राणास मुकावे लागले. तपस्वी आणि ब्राह्मण हे दोघे एक तरी असतील किंवा भिन्न असल्यास एकासच जिवन्त राहता येईल, सामाजिक प्रतिष्ठा लाभेल हा ह्या कथेचा खरा गाभा आहे. ब्राह्मणांनी गाऱ्हाणे नेले आणि मग आपले पवित्र राजकर्तव्य मानून रामाने शम्बुकाचा वध केला व ब्राह्मणपुत्रास जीवदान दिले. ब्राह्मण आणि क्षत्रिय हे आपल्या प्राचीन समाजातले प्रस्थापित घटक. त्यांनी एकत्र येऊन प्रस्थापितांच्या समाजव्यवस्थेला अभय देणे साहजिकच होते. आदर्श मर्यादापुरुष रामाला मग त्यासाठी निरपराध मनुष्यवधाचे पातक अंगावर घ्यावे लागले तरी बेहत्तर !

विश्वामित्राची कथादेखील थोडी वेगळी वळणे घेत शेवटी याच सत्याप्रत येऊन पोहोचते. [१७] अब्राह्मण कुलातील जन्मामुळे समाजातील सर्वोच्च स्थानापासून जरी एखाद्यास वंचित राहावे लागले तरी ते स्थान प्राप्त करून घेण्याचा एक मार्ग आपल्या प्राचीन समाजात खुला होता– संन्यास आणि कठोर तपाचरणचा. सारे त्यजून सारे गवसणारे होते, या चरम त्यागात सारे भेद, सारी बन्धने भेदून टाकण्याचे प्रचण्ड सामर्थ्य होते. आणि म्हणूनच वसिष्ठांची बरोबरी करण्याच्या ईर्ष्येतून विश्वामित्राने, एका क्षत्रियाने, खडतर तपश्चर्येद्वारे ब्राह्मणत्वासाठी केलेली प्रखर धडपड सहजासहजी मान्य होणे शक्य नव्हते. सारे राजवैभव भोगून उतारवयात राजाने वानप्रस्थ स्वीकारण्यास धर्मशास्त्रांची संमती होती. राजाच्या क्षात्रत्वाचा आणि पौरुषाचा तो उच्चाङ्कबिंदू होता. पण त्यापुढले पाऊल मात्र धोक्याचे होते, समाजव्यवस्थेविरुद्ध जाणारे होते.

एकीकडे धर्मशास्त्रे तर दुसरीकडे मिथिका वातावरणनिर्मिती करीत असताना भगवद्गीतेने त्याच सुमारास संन्यासाची एक नवी व्याख्या करून सारा वाद तात्त्विक बैठकीवर आणून बसविला. गीतेला अभिप्रेत संन्यास वनात पळून जाऊन कर्म करण्याचे चुकविण्याने साध्य होणार नव्हता. न्यास-त्याग करावयाचा तो कर्माचा नव्हे तर कर्मफलांचा, कर्तव्यबुद्धीने अंगिकारिलेल्या कार्याचा नव्हे तर फलेच्छेने प्रेरित होऊन केलेल्या व्यवहारांचा. "काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः" [१८] ही संन्यासाची नवी व्याख्या साक्षात भगवन्ताचे उदाहरण देऊन सार्थ करण्यात आली. तिन्ही लोकांत कोणतेही ईप्सित साध्य नसताना जसा तो केवळ लोकसंग्रहास्तव कर्तव्यरत राहतो, तसेच संकुचित ईप्सितांचे भान सोडून कुटुंब व समाजाभिमुख कर्तव्यांचे पालन करीत राहणे हाच सर्वश्रेष्ठ त्याग, खरे वैराग्य, सच्चा संन्यास. या व्याख्येबरोबर संन्यासाचे जंगलाशी नाते तुटले, विद्रोहाशी गाठ सुटली, तो प्रस्थापित झाला.

स्मृती, रामायण आणि भगवद्गीता स्थूलमानाने समकालीन आहेत. इसवीच्या पहिल्या चार-पाचशे वर्षांत त्यांची रचना झाली. ही चार-पाच शतके प्रचण्ड स्थित्यन्तराची होती. एकापाठोपाठ एक येऊन थडकलेले परकीय आक्रमक– शक, कुशाण, हूण– राज्यकर्ते म्हणून स्थिरावल्याने सारी समाजव्यवस्था ढवळून निघाली होती. वर्णसंकराच्या भीतीने धर्मशास्त्रविदांस ग्रासले होते. अशा वेळेस ही व्यवस्था जुन्या पायावर उभी ठेवायची तर गरज होती सर्वसमावेशक समन्वयवृत्तीची. ह्या वृत्तीने जसे बाह्य आक्रमणांस रिचवून टाकले तसेच अन्तर्गत संन्यासमार्गी आव्हानालाही आत्मसात करून टाकले. हे साधताना धर्मशास्त्रे, मिथिका आणि

तत्त्वज्ञान ह्या तिन्ही आघाड्या एकदम लढविल्या गेल्या. नीती, धर्म आणि तत्त्वज्ञान ह्या तिन्ही आघाड्यांवर प्रस्थापितांचे हितसंबन्ध सुरक्षित करण्यात आले. येथे प्राचीन ग्रंथांच्या कालमानासंबंधी वाद उपस्थित होऊ शकतो. हे सारे ग्रंथ समकालीन नाहीत असा दावाही करता येऊ शकतो. पण कसेही केले, अगदी शे-दोन-तीनशे वर्षे मागे-पुढेही केली तरी ह्या एकसुरी मैफलीचा रंग मात्र पालटता येणार नाही. चतुराश्रमाच्या सिद्धान्ताचे व्यवहार्य येथे संपते. संन्यासमार्गाच्या आगळेपणाची जादू ज्या विशाल मानवतावादी मूल्यात होती ती मूल्येच आपलीशी करून हे मोहजाल भेदण्याचे कार्य ह्या सिद्धान्ताने केले.

सिद्धान्ताचे व्यवहार्य एकच असते असे नाही, तर ती अनेक असू शकतात. जितकी जास्त तितका तो सिद्धान्त समाजाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आणि परिणामकारक ठरतो. चतुराश्रमांच्या सिद्धान्ताने समाजव्यवस्थेविरुद्धचे आव्हान जसे लीलया पेलले तसे नेमके कुटुंबव्यवस्थेबाबतही घडले. अगदी प्राचीन कालापासून आपल्याकडे पितृसत्ताक कुटुंबपद्धती चालत आलेली आहे. पिता-पुत्राच्या अजोड नात्यावर ही व्यवस्था उभी होती. म्हणून अनेक स्तरांवर ह्या नात्याचे पीळ बळकट करण्यात आले. इहलोकी पुत्र पित्याचा दाय स्वीकारतो, त्याचे उत्तरदायित्व करतो, तर परलोकी पिता पुत्राचा पिण्ड स्वीकारतो. पुत्रावाचून पिण्ड नाही, स्वर्ग नाही. पिण्ड द्यावयाचा तो केवळ पित्यासच नव्हे तर पितामह आणि प्रपितामहासुद्धा. पितरपूजेची ही प्रथा पिढीजाद कौटुंबिक परंपरांची जाण आणि जोपासनेच्या दृष्टीने अत्यंत उपयुक्त होती. प्रत्येक नव्या पिढीने आपल्या मागील पिढीचा सांपत्तिक दायच नव्हे तर सांस्कृतिक वारसा स्वीकारल्याचे चिन्ह म्हणून पिण्डदानाद्वारे पितरांची स्मृती जिवंत ठेवणे असा हा इह आणि पर अशा दोन्ही लोकांस जोडणारा भावनिक आणि आध्यात्मिक बन्ध होता. प्रत्येक कुटुंबाने असा आपला वारसा जतन केला, परंपरा पुढे चालविल्या की विनासायास त्या समाजाची पाळेमुळे खोलवर रुजू लागतात. समाज एकसंध होतो, त्याची आपली संस्कृती आकार धरते, तो दृढमूल होतो. कुटुंब व समाज परस्परावलंबी असतात. सूक्ष्म (micro) पातळीवरचा समाज म्हणजे कुटुंब आणि स्थूल (macro) पातळीवरचे कुटुंब म्हणजे समाज. जर पारंपरिक कुटुंबव्यवस्था उचलून धरल्याने समाजाला बळकटी येणार असेल तर समाज नेमके तेच करील. पितृप्रधान कुटुंबाने आपल्याकडे व्यावहारिक, भावनिक आणि आध्यात्मिक पातळीवरही पारंपरिकता जोपासण्याचे कार्य केले. ही कुटुंबव्यवस्था त्यामुळे समाजाला न मानवली असती तरच नवल.

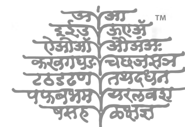
आपला समाज जसजसा व्यापक प्रमाणात कृषिप्रधान होऊ लागला तसतशी ह्या व्यवस्थेची निकड बळावली. भूमीचे वाटप रोखण्यासाठी, कुटुंबाचे आर्थिक सामर्थ्य क्षीणबल होऊ न देण्यासाठी अविभक्त पितृप्रधान कुल प्रस्थापित करण्यावाचून तरणोपाय नव्हता. असे करावयाचे तर पित्याची सत्ता, पित्याची मानमर्यादा इतरांच्यावर, पुत्रांवर, प्रस्थापित करणे टाळता येणार नव्हते. त्या दृष्टीने हळूहळू विचार सुरू झाल्याचे धर्मसूत्रांच्या परिशीलनावरून उघड होते. पित्याच्या दायाचे विभाजन त्याचे मृत्युपश्चातच होऊ शकते. त्याच्या हयातीत तो कुटुंबाच्या संपत्तीचा खरा मालक असतो, विभाजन त्याच्या हयातीत करावयाचे झाल्यास ते त्याच्या इच्छेप्रमाणे होऊ शकते. ज्यायोगे पुत्रास समभाग न मिळता कमी-जास्त दाय मिळू शकतो, पित्याच्या पश्चात थोरला पुत्र कुटुंबाचा पालक होतो, त्यामुळे त्याला दायाचा थोडा अधिक वा विशेष भाग घेण्याचा अधिकार पोहोचतो. ह्या स्वरूपाचे विचार उद्‌भवू लागताच पिता आणि त्याच्या पश्चात थोरला भाऊ ह्यांची पकड कुटुंबावर आपोआप बसू लागली. अर्थात, ह्याबाबत साऱ्यांत एकवाक्यता आहे असे मुळीच नाही. वेगवेगळे पर्याय पुढे करण्यात आले आहेत. पण विचारधारेचा मुख्य प्रवाह पित्याचे स्थान बळकट करण्याकडे प्रवृत्त झालेला दिसतो.[१९]

स्मृतिकार दोन पावले पुढे गेले. स्मृतींतही मतभेद नाही असे नाही. पण बहुतेकांचा कल पित्याची सत्ता अबाधित आणि दृढ करण्याकडेच आहे. नारद आणि बृहस्पतीने पित्यास पालकत्वाचे सारे हक्क बहाल करताना त्याच्यापुढे पत्नी, पुत्र आणि दास ह्यांचे कुटुंबातले स्थान एकसमान गौण मानले.[२०] आपल्या हयातीत पित्याने दायाचे असम विभाजन केल्यास त्याविरुद्ध कुणाही पुत्रास आवाज उठविण्याची बंदी केली. थोरल्या पुत्रास जास्त दाय देण्याचा अधिकार संपूर्णतया पित्याच्या कक्षेत येतो हे निक्षून सांगितले. मनू व याज्ञवल्क्य स्मृतींनीही वेळोवेळी अशाच प्रकारचे विचार, पण थोडे सौम्यपणे मांडलेले दिसतात.[२१]

दायाद प्रकरणातला खरा तिढा पित्याच्या स्वकष्टार्जित संपत्तीबाबत नव्हता; तर वडिलोपार्जित, आजोबा–पणजोबांपासून चालत आलेल्या पैतृक धनाबाबत होता. येथे पुत्रास जन्मताच पित्याबरोबर समान हक्क प्राप्त होत असत. मात्र आपत्काली तसेच दानधर्मादी कार्यासाठी घरची सारी संपती फुंकून टाकण्याचे अधिकार पित्याकडे राहात. पैतृकधनाचा वापर करून एखाद्या पुत्राने अधिक धन कमविल्यास त्याचा काही भागही पित्यास द्यावा लागे.[२२] पितृप्रधान कुटुम्ब असे खऱ्या अर्थी उभारी घेऊन बहरले ते स्मृती आणि त्यावरील टीकाग्रंथांत.

धर्मशास्त्रांनी पिता-पुत्रांचे दायादाचे व्यावहारिक नाते विशद केले. त्यात पित्यास झुकते मापही दिले. पण दोहोंतले भावनिक आणि आध्यात्मिक बन्ध सांगणे त्यांच्या कक्षेत नव्हते. ते कार्य मिथिकांवर सोपविण्यात आले. मिथिकांनी पित्रा–पुत्र संबन्धांना व्यावहारिक पातळीच्या फार उंच पावित्र्याच्या अलौकिक स्तरावर नेऊन पोहोचविले. रक्ताचे नाते व्यवहाराचे नसते, ते असते भावनेच्या ओलाव्याचे, गाढ प्रेमाचे, नितान्त श्रद्धेचे, परम भक्तीचे असे जणूकाही ह्या मिथिकांना सूचित करावयाचे होते. माता, पिता आणि अपत्य ह्या त्रिकोणात मातेचे आपल्या अपत्याशी निसर्गनिर्मित अतूट असे नाते असते. नाळ कापून ते तोडावे लागते. पित्याचे नाते असे निसर्गदत्त असू शकत नाही. त्रिकोणातला तो कमजोर दुवा असतो. पुत्र औरस असो, नियोगदत्त असो वा दत्तक असो, भावनिक व आध्यात्मिक पातळीवर ही नाळ जोडल्याशिवाय ह्या संबंधांना गहिरा रंग चढणे शक्य नसते. मिथिकांतली पात्रे जसजशी बोलकी होतात तसतसे हे पितापुत्रांचे भावविश्व खुलत जाते. पित्याच्या सुखासाठी जेव्हा यौवराज्यपद लाभलेला भीष्म सिंहासनावरचे सारे हक्क सोडून देतो, तेव्हा तो व्यवहाराच्या पलीकडचे नाते सांगत असतो. पण त्याचबरोबर आपला दाय ज्येष्ठास डावलून मन भावेल त्या पुत्रास देण्याचा पित्याचा अधिकारही प्रस्थापित करीत असतो.[२३] ययाति आणि पुरू, दशरथ आणि राम ह्यांची उदाहरणेही तितकीच बोलकी आहेत. पुरूने आपल्या पित्याचे, ययातीचे शापित वार्धक्य स्वेच्छेने, आनंदाने पत्करून आपले यौवन त्यास दिले ते व्यवहार साधण्यासाठी नव्हे. उलटपक्षी ययातीने आपल्या वयाने वडील औरसपुत्रांस डावलून पुरूला आपले राज्य दिले. या कथेतील गाढ पितृभक्ती आणि अमर्याद पित्राधिकारांचा मोहक मिलाफ मनाचा खोल वेध घेतल्याशिवाय राहात नाही.[२४] रामाची पितृभक्ती ती काय वर्णावी ? केवळ पित्राज्ञेला प्रमाण मानून, पित्याचा शब्द खरा करण्याच्या तळमळीतून युवराजपदाचे हातचे अधिकार त्यजून, चौदा वर्षांचा खडतर वनवास पत्करणारा राम, आणि त्याच्या नावाचा जप करीत प्राण सोडणारा आत्मदग्ध दशरथ ही पितापुत्रांची जोडी भारतीय जनमानसात अजरामर होऊन राहिली आहे. ज्येष्ठ पुत्रास विजनवासात धाडून कनिष्ठ पुत्रावर उत्तरदायित्व सोपविण्याचे पित्याचे अधिकार मात्र पुनश्च एकवार येथे दृग्गोचर होतात. पित्याचा शब्द तेवढा खरा, त्याची आज्ञा तेवढी प्रमाण, त्याचे सुख ते अंतिम सुख असे प्रतिपादणे तात्त्विक पातळीवर धर्मशास्त्रांना शक्य नव्हते. त्यांचे संकेतावर आधारित न्यायनिवाडे होत असत. पूर्णतया एकतर्फी न्यायदान होऊ नये हे पाहणे त्यांचे कर्तव्य होते. मिथिका मात्र अशा बांधील नव्हत्या. धर्मशास्त्रांची उणी बाजू त्यांनी भरून काढली. पितृकुलाचे ऋणानुबंध किती चिवट असतात ते जरत्कारूची कथा सांगते.[२५] ब्रह्मचर्याश्रमानंतर थेट परिव्राजक होऊन रानोमाळ भटकणाऱ्या जरत्कारूला आपली पावले मागे घेऊन गृहस्थ होण्यास त्यांनी भाग पाडले. नरकाच्या खोल अंधाऱ्या गर्तेत कालरूपी मूषकाकडून कुरतडल्या जाणाऱ्या जीर्ण दोरखंडांनी अधोमुख अवस्थेत लोंबकळणारे आपले पितर पाहून जरत्कारूचे मन हेलावून गेले. त्या जीर्ण दोरखंडांचे चिवट तंतूंत रूपांतर करण्यासाठी त्याने कन्याभैक्ष्य चरिले आणि आस्तिकासारखा वेदविद्यासंपन्न पुत्र उत्पन्न करून आपले पितृऋण फेडले. पितरास पिंड देणारा पुत्र, पौत्र व प्रपौत्र म्हणजे कौटुंबिक परंपरा पुढे नेणारा दोन पिढ्यांतील दुवा. हा सांधा जोपर्यंत घट्ट बसविलेला आहे तोपर्यंत कुटुंब व समाजव्यवस्थेतील समतोल ढळणार नाही, त्याचे स्थैर्य अबाधित राहील.

पितृप्रधान कुल स्थिरावले, पण त्याचबरोबर त्यातील तणावही उफाळून वर आले. हे तणाव पितापुत्रांच्या संबन्धांतच नव्हे तर भावाभावांत आणि चुलत भावांतही होते. रामायण आणि महाभारत त्यातूनच तर उद्‌भवले. अंधत्वामुळे ज्येष्ठपुत्र धृतराष्ट्र डावलला जाऊन कनिष्ठपुत्र पाण्डु राजा झाला.





निपुत्रिक अवस्थेत तो वनात निघून गेल्यानंतर धृतराष्ट्राकडे सत्ता आली. पाण्डूचे नियोगपुत्र परत येताच मात्र चुलत भावांत संघर्ष उभा ठाकला. नक्की कुणाचे अधिकार खरे हे पितामह भीष्मासही धड समजेनासे झाले. रामायणात मात्र भावाभावांत दुही पेरण्याचे सारे प्रयत्न लक्ष्मण आणि भरताच्या गाढ बन्धुप्रेमाने निष्फळ ठरविले. पण असे आदर्श बन्धुप्रेम अपवादानेच आढळणारे असते. पित्याच्या व थोरल्या भावाच्या हातांत अधिकार एकवटू लागताच हे तणाव आटोक्याबाहेर जाण्याचे भय बळावू लागते. भावनिक जिव्हाळ्याचे, पिढयान् पिढया जोपासलेल्या ऋणानुबंधाचे पीळ कितीही चिवट असले तरी फार ताणल्यास त्याचे तंतू उकलून येणार नाहीत ह्याची खबरदारी घेणे आवश्यक होते. नाहीतर कुटुम्बव्यवस्था व तिच्या डोलाऱ्यावर उभी असलेली समाजव्यवस्था दोन्ही ढासळू लागण्याचा संभव होता. चतुराश्रमाच्या सिद्धान्ताने नेमके हेच व्यवहार्य साधले. सर्वसत्ताधीश पित्याने पन्नाशीनंतर हळूहळू अलगदपणे स्वतःस गृहस्थीच्या पसाऱ्यातून मोकळे करून घ्यावे, कर्त्या पुत्रांवर कौटुम्बिक आणि सामाजिक धुरा सोपवावी, तटस्थ मार्गदर्शन तेवढे करावे, त्यासाठी वनात वेगळी चूल मांडावी लागली तरी बिचकू नये हे ह्या सिद्धान्ताने पटविण्याचा प्रयत्न केला. म्हणजे एकीकडे धर्मशास्त्रांनी पितृसत्ताक कुटुम्बपद्धती बळकट करण्यासाठी पित्याला आणि पित्यासमान थोरल्या भावाला अग्रहक्क दिले, तर दुसरीकडे ते अमर्याद कालपर्यन्त भोगू नयेत असे निर्बन्धही घातले. अर्थात निर्बन्धांचे हे लगाम पितृप्रधान कुटुम्बाच्या संरक्षणासाठीच होते.

पिता-पुत्रांतील सत्तान्तर आणि पन्नाशीनंतरचवानप्रस्थ व संन्यास यांची ही सांगड नेमकी केव्हा बसली ते सांगणे कठीण आहे. बौद्धायन धर्मसूत्रांतला अपवादात्मक एक उल्लेख सोडला[२६], तर ह्या प्राचीन धर्मशास्त्रांत आश्रमांना घेऊन कोठेही वयोमर्यादेचे नियम नाहीत. किंबहुना धर्मसूत्रांच्या मते आश्रमांचे पालन वैकल्पिकच आहे.[२७] ह्याचा अर्थ असा की सूत्रकाली वानप्रस्थ व संन्यास ह्यांचा पन्नाशीनंतरच्या वृद्धापकालाशी तसा तारतम्यसंबंध जोडण्यात आला नव्हता. वानप्रस्थ व संन्यास केव्हाही घेता येई. पन्नाशीनंतर वानप्रस्थी वा संन्यासी होण्याचे नैतिक बन्धन नव्हते. बौद्धायनातला उल्लेख अपवादात्मकच नव्हे तर स्मृतींच्या तुलनेत किंचित संदिग्धही आहे. विधुरावस्था किंवा निपुत्रिकपणामुळे एकाकी पडलेल्या व्यक्तीने सत्तरीनंतर संन्यास घ्यावा असे बौद्धायन सुचवितात. दोन धर्मशास्त्रांच्या दृष्टिकोणांतील ह्या वैधर्म्याची कारणमीमांसा करणे अवघड नाही. धर्मसूत्राच्या काली, इसवीपूर्व सहाव्या शतकात पितृकुल नुकतेच स्थिरावू लागले होते, त्याचे सामाजिक नीतिशास्त्र नुकतेच आकार धरू लागले होते. हजार वर्षांचा दीर्घ कालावधी लोटल्यावर नारद व बृहस्पति स्मृतींच्या पुढे पूर्णत्वाला पोहोचलेले पितृकुल होते. एव्हापर्यंत जनजीवन संपूर्णतया कृषीशी निगडित झाले होते, खासगी संपत्तीत व विशेषतः स्थावर मालमत्तेत मोठी भर पडली होती, सरासरी आयुर्मर्यादाही पुढे सरकली असणे संभवनीय होते आणि ह्या साऱ्याचे फलित म्हणून पितृकुलातील संघर्ष व तणाव सतत वाढत होते. स्मृतींत दिसून येणारी आश्रम सिद्धान्ताची आखीव बांधणी त्यामुळे धर्मसूत्रांत नाही. तेथे आश्रमांच्या नावांबाबत जशी एकवाक्यता नाही तशी क्रमाबाबतही नाही, आणि वयोमर्यादेचा तर कोठे सुस्पष्ट उल्लेख नाही.

कोणताही सिद्धान्त म्हटला, की त्याच्या दोन बाजू असतात. चतुराश्रमाच्या सिद्धान्ताची दर्शनी बाजू किती का आदर्श असेना, त्याची दुसरी व्यावहारिक बाजू व्यथित करणारी आहे. तारुण्यात समष्टीच्या बंधनात जखडून टाकून वार्धक्यात एकाकी मरावयाला जंगलात धाडणाऱ्या संस्कृतीला काय म्हणावयाचे– अव्यवहारी की निष्ठुर? तारुण्याच्या ऐन उमेदीत समाज सांगेल तसे राहावयाचे तर म्हातारपणी विकलांग अवस्थेत आपला सुरक्षित समाजकोश भेदून स्वतंत्र एकाकी जगावयाचे, तारुण्यातली स्वातंत्र्याची दुर्दम्य आकांक्षा चिरडून टाकावयाची तर वार्धक्यातील सुरक्षिततेची गरज जाणीवपूर्वक निपटून टाकावयाची. समष्टी टिकवून धरण्यासाठी व्यक्ती नियंत्रित करण्याचा हा प्रयास होता. समष्टीची बंधने जितकी आक्रसणारी, तितकी स्वातंत्र्याची ऊर्मी जास्त प्रबल. वर्णाधिष्ठित समाज आणि पितृसत्ताक कुटुंबात जखडलेली व्यक्ती संन्यासमार्गाकडे झेपावण्याआधीच ही पळवाट पूर्णपणे बंद करण्याचे व्यवहार्य ह्या सिद्धान्ताने साधले. पण त्याचबरोबर समाज व कुटुंबातील सातत्य टिकवून धरण्यासाठी उतारवयात मात्र ह्याच मोक्षमार्गाच्या आचरणाची नैतिकता प्रतिपादिली. व्यवहार साधण्याचे हे कसब विलक्षण होते.

त्याला कुणी समाजधुरिणांची चपखल चतुराई म्हणेल, कुणी उघड लबाडी म्हणेल, तर कुणी व्यावहारिक दूरदृष्टी म्हणून नावाजेल. बदलत्या परिस्थितीतील तणाव चौकटीत बसवण्याची ही सैद्धान्तिक पातळीवरील व्यावहारिक धडपड समजून न घेतल्यास हे कोडे कधीच सुटणार नाही. आश्रम-सिद्धान्ताची ही दुसरी बाजू आंबेडकरांनी बिनतोड मांडली आहे.[१८] करूनसवरून भागल्यावर पन्नाशीनंतरचे वनप्रयाण हे नीतिमूल्यांच्या आचरणांसाठी खचित नव्हते हे त्यांचे म्हणणे अचूक आहे. त्यांच्याच शब्दांत सांगावयाचे तर वृद्धजनांस एकाकी उपेक्षित मृत्यू स्वेच्छया स्वीकारण्याचे तत्त्वज्ञान सांगण्याचा हा सारा खटाटोप म्हणजे धर्मशास्त्रांचा सामाजिक व आर्थिक नियोजनाचा प्रयोग होता. तो अत्यंत गर्ह्यच नव्हे, तर वेडगळही होता. त्यामागचे प्रयोजन व प्रेरणा एक कोडेच बनून राहील. मात्र त्रयस्थ व धीम्या सत्यान्वेषणाद्वारे हे कोडे उकलून पाहणे शक्य आहे. असा प्रयत्न आतापर्यंत येथे करण्यात आला. कोणत्याही सामाजिक सिद्धान्ताचे रहस्य त्या त्या कालमानाच्या अंतरंगात शिरून शेकडो वर्षांपूर्वीच्या गतस्मृतींना उजाळा देऊनच उलगडू शकते. वस्तुनिष्ठ ऐतिहासिक दृष्टिकोण अवलंबिल्यास कित्येक न सुटणारी कोडी चटकन सुटू लागतात, त्यांमागचे सत्य अलगद गवसू लागते. नपेक्षा जसे आंबेडकरांना वाटले तसे हे कोडचांचे धर्मशास्त्र निराशय, निरर्थक व निष्प्रयोजन वाटू लागेल.

सिद्धान्ताचे पक्केपण त्याच्या सर्व बाजू भक्कम असल्याशिवाय सिद्ध होत नसते. पन्नाशीनंतरच्या स्वेच्छानिवृत्तीचा हा सिद्धान्त खरोखर किती पक्का होता हे स्मृतींची थोडी पाने चाळली तरी लक्षात येते. गृहस्थकर्तव्याची जाण देताना वृद्ध वडिलधाऱ्यांच्या सेवेवर व पालन-पोषणावर भर देण्यात आला आहे. जर सरसकट घरातील सर्व वृद्धांना जंगलाचा रस्ता दाखविण्यात येत होता तर हा सेवाधर्म आवर्जून प्रतिपादण्याचे स्मृतींना कारण नव्हते.[१९] धर्मसूत्रे मात्र ह्याबाबत आग्रही नाहीत. किंबहुना तशा प्रकारचे प्रतिपादन धर्मसूत्रांत कुठेच आढळून येत नाही. मूलतःच जेथे वनातील निवृत्तीची संकल्पना वैकल्पिक आहे, तिचा वयोमर्यादेशी कोणताच दृढ संबंध नाही, तेथे वृद्ध मातापित्यांच्या सेवेचा धर्म सांगण्याचे प्रयोजन नव्हते. पण स्वेच्छानिवृत्तीचे तत्त्वज्ञान जेव्हा पुढे करण्यात आले, तेव्हा हा सेवाधर्मही सांगणे महत्त्वाचे होऊन बसले. प्राचीन कालातील पन्नाशीनंतरची स्वेच्छिक आणि नैतिक निवृत्ती आणि आजची साठीनंतरची सक्तीची निवृत्ती ह्यांत तसा फरक नाही. दोहोंत अर्थार्जनापासून निवृत्त होणे आले की ज्यायोगे सामाजिक व कौटुम्बिक स्थानदेखील आपोआप च्युत होते. आज समाज निवृत्तिवेतन इत्यादी योजनांद्वारे वृद्ध व वडिलधाऱ्यांचे आर्थिक हितसंबंध व स्वातंत्र्य जपण्याचा प्रयत्न करतो. प्राचीन काली वनात निघून जाऊन हे सामाजिक व कौटुम्बिक परावलंबित्व चुकवावे लागे. मग वृद्धांच्या बाबतीत समाज आपल्या कर्तव्यास चुकला असे होऊ नये म्हणून वडिलधाऱ्यांच्या सेवाधर्माचा सततोपदेश स्मृतिकालातील धर्मग्रन्थांत आढळून येतो. हा सेवाधर्म म्हणजे एकप्रकारे वृद्धांना दिलेले संरक्षण होते, की जे आज बहुतेक प्रगत समाजांत अनेक विशेष सवलतींच्या द्वारे दिले जाते. ह्या सेवाधर्माचे पहिले सुस्पष्ट दाखले इसवीपूर्व तिसऱ्या शतकातल्या अशोकाच्या शिलालेखांत प्राप्त होऊ लागतात.[२०] समाजातील वेगवेगळचा घटकांतील व निरनिराळचा स्तरांवरील तणाव दूर करून एक सुसंघटित समाज निर्माण करण्याचे अशोकाचे स्वप्न होते, की ज्या योगे मौर्यसाम्राज्याचा प्रचण्ड विस्तार खंबीरपणे पाय रोवून स्थिरावू शकेल. खरेतर शेतीच्या प्रसारावर व त्यातून मिळणाऱ्या उत्पन्नावर हा डोलारा उभा होता. एकसंध पितृकुल आणि कृषिप्रधान समाज ह्यांचे पीळ आपसांत घट्ट गुंतले होते. अशोकाचा धम्मच स्मृतींनी उचलला व सोईस्कर रीत्या पितृकुलातील संघर्ष शिथिल करण्यासाठी वापरला.

धर्मशास्त्रांनी सिद्धान्त मांडला, दण्डक घालून दिले. ते कृतीत कसे उतरवावेत हे मात्र मिथिकांनी सोदाहरण पटवून दिले. महाभारताची शेवटची तीन पर्वे आकारमानाने लहानशी असली तरी विचारांनी मोठी आहेत. आश्रमवासिक, महाप्रास्थनिक आणि स्वर्गारोहण ही ती तीन पर्वे. महाभारत युद्धाच्या प्रचण्ड संहारानंतर पुत्रशोकाचे दुःख उरी बाळगून केवळ धृतराष्ट्र आणि गान्धारीच वनवासात गेलीत असे नव्हे तर त्यांच्याबरोबर विजयी पांडवांची माता कुंती आणि चहाता समर्थक विदुरही गेला. वैर शमले होते, पितृकुल स्थिरावले होते, पौत्र आणि प्रपौत्रमुख पाहून झाले होते. वनात जाण्यास योग्य वेळ येऊन ठेपली होती. विदुराने

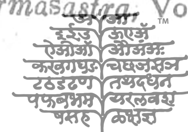
तर वानप्रस्थी जीवनापुढले संन्यस्त परिव्राजकाचे ध्येय गाठले. तो रानीवनी एकटा हिंडे, क्वचित नजरेस पडे. एके दिवशी रानात वणवा भडकला. त्या पेटत्या ज्वाळांपासून दूर पळून जाऊन प्राण वाचविण्याऐवजी ही वडिलधारी शान्तपणे अग्नीच्या स्वाधीन झाली.[३१] ह्यापेक्षा आतडे पिळवटून टाकणारे आश्रम-सिद्धान्ताचे दुसरे उदाहरण कोणते असू शकते ? पांडवांचे हिमालय-प्रस्थान,[३२] रामाचा शरयूत देहत्याग,[३३] कृष्णाचे निर्लेपपणे व्याधाची शिकार होणे[३४] हीदेखील अशीच स्वेच्छया पत्करलेल्या अंतिम निवृत्तीची हृदय हेलावून टाकणारी उदाहरणे. ह्या निवृत्तीनंतर माघारी फिरणे नसते. आता कुणी म्हणेल ही सारी उदाहरणे थोरामोठ्यांची, तर उत्तरादाखल म्हणता येईल की जनसामान्यांच्या मनाची पकड घेणारे आदर्श थोरामोठ्यांचे असावे लागतात. सिद्धान्ताची कृती किती उदात्त, किती उत्तुंग असू शकते ते थोरामोठ्यांनीच पटवून द्यावयाचे असते.

— ७ —

धर्मतत्त्वे आणि मिथिकांची ही गुंफण समाज-स्वास्थ्य टिकविण्याचे एक प्रभावी तन्त्र आहे. तणाव दूर सारण्याचे, समतोल राखण्याचे, कौटुम्बिक व सामाजिक अशा दोन्ही पातळ्यांवर जीवनाला निश्चित दिशा देण्याचे हे एक सफाईदार तन्त्र आहे. प्रत्येक समाजाला असे तन्त्र कमीजास्त प्रमाणात अनुसरावे लागते. तरच स्थिर आणि सुसंघटित समाज उभा राहू शकतो. कालान्तराने समाजघडणीचे हे तन्त्र संदर्भहीन होऊ शकते. नव्या परिस्थितीत नव्याने समाज घडवावा लागतो. ही प्रक्रिया अव्याहतपणे चालू राहते. मात्र तन्त्र विरले तरी त्याचा ठसा बुजत नाही, ढाचा मोडला तरी त्याचे रसायन विघटित होत नाही. काही शाश्वत, चिरंतन मूल्ये त्यातून मागे राहतात. चतुराश्रमाचा सिद्धान्त असेच एक कालौघात संदर्भ गमावलेले समाज-घडणीचे तन्त्र आहे. आज ब्रह्मचर्याचे कठीण व्रत स्वीकारण्याची कुणाला गरज नाही, तशीच निःसंगपणे वनाकडे कूच करण्याचीही निकड नाही. खरेतर सार्थ गुरुकुलेही नाहीत आणि वनेही नाहीत अशी आजची परिस्थिती आहे. पण तन्त्र गेले तरी त्याने रुजविलेली मूल्ये जिवन्त आहेत. ती चिरन्तन आहेत, शाश्वत आहेत. तन्त्राचे व्यवहार्य संपले, मागे राहिले ते त्याचे रासायनिक सार. व्यवहार हा नेहमीच कालमानपरिस्थितीने मर्यादित असतो. मूल्ये मात्र चिरंतन असू शकतात. अनासक्ती, निस्वार्थ कर्तव्यबुद्धी, स्वेच्छया केलेला सर्वसंगत्याग, सत्ता आणि संपत्तीपलीकडील ज्ञानोपासना आणि अध्यात्मसाधना, उतारवयातले उदात्त एकटेपण ! संन्यासधर्म आणि ऐहिक जीवनाची कायमची सांगड ह्या मूल्यांनी घालून दिली. नश्वर जीवनाच्या धडपडीला एक आगळा अर्थ प्राप्त करून दिला. आसक्तीचे सारे सुसाट वेग विरक्तीच्या शान्त प्रवाहात सोडून दिले. प्राचीन कालीच नव्हे तर आजही ह्या मूल्यांचा ध्यास भारतीय मनाला लागून राहिलेला आहे. व्यावहारिक जीवनाची इतिश्री, स्वार्थातील परमार्थ, यशःसाफल्याची सार्थकता ह्या मूल्यांच्या आचरणात सामावलेली आहे आणि म्हणून शेकडो वर्षे ती जोपासली गेलीत, टिकून राहिलीत. चतुराश्रमांचा सिद्धान्त प्रत्यक्ष व्यवहारात उतरला असेल वा नसेल; त्याची खरी व्यावहारिकता ह्या चिरन्तन जीवनमूल्यांच्या घडणीत आहे.

संदर्भ–टीपा

१. ऋग्वेद, १०.१६१.४; पां. वा. काणे (१९३५), धर्मशास्त्रविचार, पृ. १५९
२. मनुस्मृती, अध्याय ४ व ६
३. काणे, उपरोक्त, पृ. १६४
४. बौद्धायनधर्मसूत्र २.१०.६
५. बौद्धायनधर्मसूत्र २. ६. २९; गौतमधर्मसूत्र ३.१ व ३.३५
६. बौद्धायनधर्मसूत्र २.६.३०
७. ऐतरेयब्राह्मण ३३.११; काणे, उपरोक्त, पृ. १६१
८. जाबालोपनिषद ४; P. V. Kane (1941), *History of Dharmaśastra*, Vol. II; pt. I, p. 421





९. बौद्धायनधर्मसूत्र, २.११, २.१८, ३.३
१०. Walimbe S. R. (in press), Biological Anthropology of Chalcolithic Maharastra in M. Lal (ed), *Chalcolithic Bronze and Iron Age Cultures of South Asia.*
११. याज्ञवल्क्यस्मृती २.१८३; काणे, उपरोक्त पृ. १६९
१२. अत्रिस्मृती ८.१६, ८.१८; Kane, op. cit; Val. II, Pt. 2, p. 947
१३. मनुस्मृती ६.९७; Kane, op. cit; Vol. II, pt, 2, p. 943
१४. Ibid, Kane, Vol. II, pt. 2, p. 953–957
१५. याज्ञवल्क्यस्मृती, १.२८; वामनपुराण १४.११७–१८; वैखानसधर्मप्रश्न १.९.८; काणे, उपरोक्त, १७१
१६. रामायण (संशोधित आवृत्ती, बडोदे), बालकाण्ड, सर्ग ९४
१७. रामायण (उपरोक्त), बालकाण्ड, सर्ग ५१–६४
१८. श्रीमद्‌भगवद्‌गीता, १८.२
१९. S. C. Bannerjee (1962), *Dharma Śatras : A Study in Their Origin Developement*, pp. 109–118.
२०. Shrirama (1972), *Social Structures and Values in Later Smṛtis*. p. 159.
२१. मनुस्मृती ९.१०३–११६
२२. Shrirama, op. cit; p. 161
२३. महाभारत (संशोधित आवृत्ती, पुणे), आदिपर्व ९४
२४. पुनरुक्त, आदिपर्व ७९–८०
२५. पुनरुक्त, आदिपर्व ४१–४४
२६. पहा, संदर्भ ४
२७. गौतमधर्मसूत्र ३.१
२८. Ambedkar, B. R. (1987); *Riddles in Hinduism*, p. 261
२९. मनुस्मृती २.२२५–२३५
३०. शिलालेख ३, ४, ८, ९, ११, १३; गुंडोपंत हरिभक्त (१९५४), अशोक और उसके शीलालेख, पृ. ४६, ४९, ५८, ६०, ६५, ७१.
३१. महाभारत (उपरोक्त), आश्रमवासिक पर्व ४५.१९–३४
३२. पुनरुक्त, महाप्रास्थानिक पर्व
३३. रामायण (उपरोक्त), उत्तरकाण्ड, सर्ग १००
३४. महाभारत (उपरोक्त), मौसलपर्व, ५.१८–२१



अक्षरवेध

घोडे (कवितासंग्रह) – प्रसन्नकुमार पाटील; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे– ३०; १९८५; पृ. १९+५१; किं. १५ रुपये.

प्रा. प्रसन्नकुमार पाटील यांचा ‘ घोडे ’ हा तिसरा काव्यसंग्रह. या काव्यसंग्रहाला नरहर कुरुंदकर ह्यांची प्रस्तावना आहे. काव्यसंग्रहात एकूण ५० कविता आहेत, आणि त्या तीन विभागांत विभागलेल्या आहेत. पहिला विभाग अशा कवितांचा आहे, की ज्या कवितांत कवी बजावतो– “ हे कुलपातल्या थापाड्या ईश्वरा, गुडबाय ! मोर्चा आहे रे दुपारी ! ” जगातली विसंगती, विसंवाद आणि भग्नता यांनी अस्वस्थ होऊन पेटून उठलेले कविमन प्रथम प्रहार करते ते नसणाऱ्या ईश्वरावर. म्हणजे ईश्वर असला तरी तो तुमच्या-आमच्यात नाही, अडल्या-नडल्यांचा नाही. तो कुलपात आहे. वास्तवाचा अर्थ शोधणारा कवी, ईश्वर नाहीच असे मानून त्याच्यापुढे असलेल्या ईश्वररूपावर संतापून उठला आहे. भयाण वास्तवाचा अर्थ लावताना कवीचे मन व्याकूळ होते, अशा मनाला वेग देण्याचा, धैर्य देण्याचा तो प्रयत्न करतो आहे. सुरवातीला ही भूमिका समजावून घ्यावी लागते. श्रद्धेला तडा जातो. या दुःखातही ही कविता नुसता आक्रोश करीत नाही, तर नुसत्या शब्दांच्या आकान्तातही ही कविता सापडते. शब्दांचे तांडव सुरू होते. शब्दांनाही श्रद्धा असतात. काही शब्दच मुळी श्रद्धेतून जन्माला आलेले असतात. ईश्वर आहे का ? असला तर कुठे आहे ? अन्यथा कवी म्हणतो, “ ईश्वरा, गर्दीच्या मज्जातंतूंवरील तुझे शतकानुतकांचे हिप्नॉटिझम फाडतोय मी टरारत” अशा वेळी कवीच्या समोरची ‘ उन्हे ’ ही फक्त उन्हे राहात नाहीत. ती असते आयुष्य पोळल्याची जाणीव. जीवनातील रखरखाट, हरवलेले सुख-समाधान, व्यस्त झालेले जीवन आणि शेवटी म्हणजे चितेचे पेटणे. एकूणच ही कविता आक्रोश करणारी कविता आहे. हे मन आहे एका अपयशी आयुष्याचे ओझे वाहणाऱ्याचे. सगळ्या श्रद्धा झुगारून देणारे मन शेवटी हळव्या भावनेने किंचित सुखावते. शेवटी त्याच्यापुढे एकच पर्याय असतो तो म्हणजे मोर्चा. ईश्वरावर संतापणारे हे मन पुन्हा एका त्याच विचारात शिरते आणि ईश्वरालाच प्रश्न विचारायला लागते. व्यभिचार, भ्रष्टाचार, दैन्य हे सगळे पाहताना कविमनास यातना होतात. आपल्या दिशाहीनपणाच्या जाणिवेने तो त्रस्त होतो. ईश्वराला झुगारून देताना कुणाची प्रार्थना ओठी येतेच. आपल्या ‘ भस्म ’ होण्याच्या जाणिवेने तो व्याकूळ होतो. कारण त्याचे ओठ विषाने भाजून गेले आहेत. पावलाखाली लाल खुणा आहेत. तो चितेवीण पूर्वीच भस्मून गेला आहे. ह्या ईश्वरविषयक जाणिवेतून कवीने विचारलेला प्रश्न अत्यंत महत्त्वाचा आहे–

विटेवरून विठ्ठल कधी
  हलतच नाही
–सरणाचा हिशोब कधी
  संपतच नाही ...... !   (विठ्ठल कधी)

परमेश्वराने केले काय ? उभ्या संसाराची राख केली. परिस्थितीने पाय पांगळे केले. प्रश्न पडतो, खरोखरच श्रद्धेच्या श्राद्धाचे जेवण कवीने घातले आहे का ? कारण एकदा ईश्वराला हद्दपार केले, तरी पुन्हा कवी प्रश्न विचारतो तो ईश्वरालाच. जीवनश्रद्धेला तो हद्दपार करू शकत नाही. कवी हे प्रश्न माणसाला का विचारत नाही ? कारण हेच की सर्व ईश्वरनिर्मित आहे. देणारा तो, घेणारा तो. त्याच्या शब्दांत अणुरेणू येतात. पुण्यवंत होण्याची भावना येते. भगवंत होतो मृत्यू. तुकोबाला प्रश्न विचारले जातात. पापपुण्याची बेरीजवजाबाकी येते. मग संतांचे शब्द कवीला थापा का वाटतात ? खरे तर ईश्वर हवा आहे, शास्त्र म्हणून हवा आहे. ‘ तुम्हालाच ईश्वर ’ या कवितेत कवी म्हणतो.

कोणता ईश्वर
  तुमच्या साहाय्यास येणार नाही
तुम्हालाच ईश्वर बनावं लागेल.

ह्या काव्यसंग्रहाचा दुसरा भाग वास्तवाच्या भदक अर्थाच्या व्यस्त जाणिवेचा आहे. कवीला दिसते ती फक्त विफलता, सरकत-सरकत जाणारा अंधार, शोकाची दवभिजली फुले, भोगानेच गेलेले भोगातले पुण्य, फाटके प्राक्तन, सगळीकडे आगच आग. अशा शब्दांनी कवितेचे विश्व व्यापायला लागले. कवी म्हणतो–

ताण वाण तणातणी आणि आणीबाणी आयुष्याची
सारे ऋतू शरमिले सरशी ऋतुराज फाल्गुनाची

कवीचे आयुष्य घर कोसळावे तसे कोसळले आहे. आणि 'घूस' होऊन कवी तेच पुन्हा पोखरायला लागला आहे. या काव्यसंग्रहातील कवितेला सूर आहे अस्वस्थतेचा, उद्‌ध्वस्ततेचा आणि आयुष्य विस्कटल्याचा. जिवंतपणीच मृत झाल्याची जाणीव आहे. 'नांदीतच नाटकांचा अंत कळला, प्रेक्षक सगळे उठून गेले ' ह्या जाणिवेने कवी दुःखी होतो. (अहो, जितेपणीच) कवीला वाटायला लागते, आपणच थडगे बनलो आहोत. परिस्थितीच एक निराळे जाळे विणते. 'दोस्त हो ! ' ही कविता फार महत्त्वाची आहे. आपल्या अस्सल दुःखाचा कवीला अभिमान आहे. आपलं गाणं कुणाला आवडलं नाही तरी त्याला बंद करून चालणार नाही, ही जाणीव फार महत्त्वाची आहे. ' ह्या भयाण भंकस ' आयुष्याच्या रस्त्यावरून चालताना कवी स्वतःबरोबर सर्वांचा धिक्कार करतो. जगण्यात परस्परविरोध निर्माण झाला आहे म्हणून 'परमवीर चक्र' मिळवणाऱ्या मुलाची आई गिऱ्हाइकाची वाट पाहणारी आहे. कवी सर्व संस्कार झुगारून देतो. जगाकडे बघताना त्याला वाटते 'उघडायलाच नको होता डोळा', कारण जे दिसले ते भयानक.

तिसऱ्या विभागातील काही कविता ह्या भावकविता आहेत. पण त्यांत दुःख आहे, अगतिकता आहे. मुलासारखे जपणारी प्रेयसी जशी आहे तशी संभोगात झिडकारणारीही आहे. तिचे दुःख तो जाणतो. वास्तवाची चिरफाड करणारे मन मेंदीच्या जिवणीची भाषा बोलायला लागते. ही कविता मोकळ्या निसर्गात येते. चंदनी झुळका त्याला आठवतात. सारे ऋतू येतात. वैशाखात जवळ आलेली प्रेयसी आठवते. 'नदीचे पात्र' ही कविता फार बोलकी आहे. अर्थात अशी जाणीव विरळच. कवितेचा सूर उदासीनतेचा आहे. वेदनेचा आहे. माणसाला ही उद्‌ध्वस्तता स्वस्थ बसू देत नाही. पोखरून टाकते. तो माणूस असतो, पशू नसतो. यातून त्याला गती हवी असते, वेग हवा असतो. स्वप्ने पाहणारे मन ' घोडे ' होऊन फुरफुरायला लागते. म्हणून कवी म्हणतो—

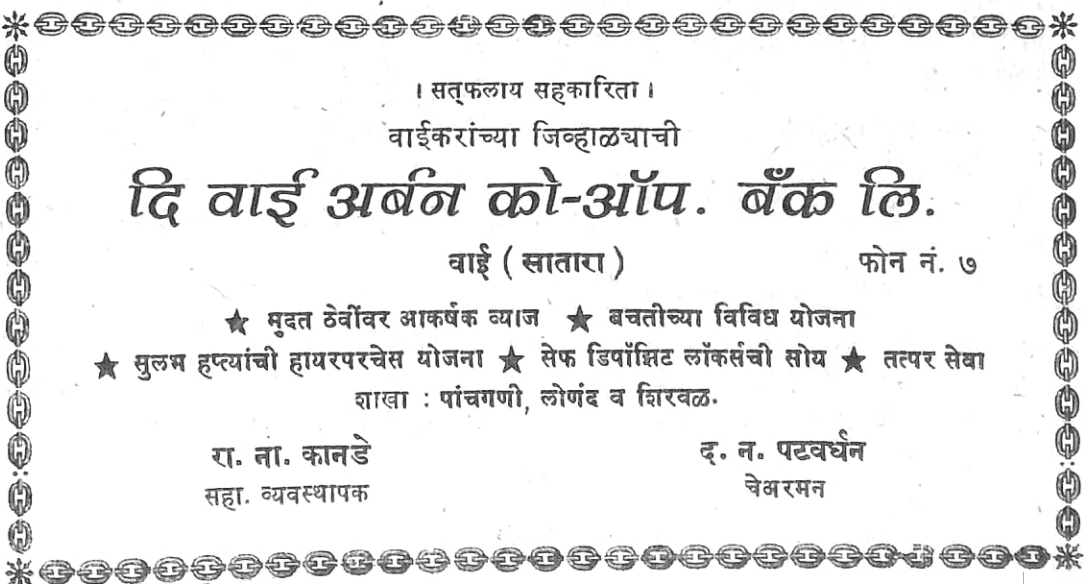
आम्ही माणसे होतो, माणसात होतो
माणूस म्हणूनच ताठ होतो

ऊठ, ऊठ, झाली ना तुझी तयारी ?
बाहेर घोडे कसे फुरफुरत आहेत.
आत्महत्या करण्यापूर्वीच त्यांना गाठले पाहिजे
कदाचित ते येणारही नाहीत ...... !

भयाण वास्तव समजून उद्‌ध्वस्त होणारी, उस्कटून जाणारी, स्वतःच्या जगण्याबद्दल आक्रोश करणारी जाणीव हा या कवितेचा विषय आहे.

— प्रतिमा केसकर





अनुक्रमणिका

साभार पोच

* **रानवा**– प्रकाश गोळे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे– ४११०३०; १९८८; पृष्ठे १०७; किं. २० रुपये.

* **ओंळबीची लागवड**– पां. आ. शिंदे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे– ४११०३०; १९८८; पृष्ठे ६९; किं. १५ रुपये.

* **तीन पानी डाव**– विनायक राजगुरू; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे– ४११०३०; १९८८; पृष्ठे १५१; किं. २५ रुपये.

* **मिथक आणि नाटक**– तारा भवाळकर; सविता प्रकाशन, 'मंगलप्रभा', १०९ एन ५ (दक्षिण), सिडको, औरंगाबाद– ४३१००३; १९८८; पृष्ठे १९४; किंमत ७० रुपये.

* **प्राचीन मराठी वाङ्मयातील लोकतत्त्व**– सौ. अमिता मुजुमदार; सविता प्रकाशन, 'मंगलप्रभा', १०९ एन ५ (दक्षिण), सिडको, औरंगाबाद– ४३१००३; १९८८; पृ. २७४; किंमत ८० रुपये.

* **मराठी दलित कथा**– अविनाश डोळस; सविता प्रकाशन, 'मंगलप्रभा', १०९ एन ५ (दक्षिण), सिडको, औरंगाबाद ४३१००३; पृष्ठे ७४; किंमत २५ रुपये.

* **साठवण**– नारायण लोहारेकर; सविता प्रकाशन, 'मंगलप्रभा', १०९ एन ५ (दक्षिण), सिडको, औरंगाबाद– ४३१००३; १९८८; पृष्ठे १११; किं. ३५ रुपये.

* **विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र**– (१९०१–१९१४) खंड पहिला– यशवंत दिनकर फडके; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार, पुणे– ३०; १९८९; पृष्ठे ३८४; किंमत ९० रुपये.

* **हरवलेले दिवस**– प्रभाकर ऊर्ध्वरेषे; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई– ४००००४; १९८८; पृष्ठे–३८०; किंमत १०० रुपये.

* **कथाकार शांताराम**– रा. भा. पाटणकर; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई– ४००००४; १९८८; पृष्ठे ९७; किंमत ४५ रुपये.

* **यशोधन**– प्रा. राम शेवाळकर; महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, नवीन प्रशासन भवन, मुंबई– ४०००३२; १९८८; पृष्ठे ४२८; किंमत १२० रुपये.

* **पोर्तुगीज–मराठा संबंध**– स. शं. देसाई; महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, नवीन प्रशासन भवन, मुंबई– ४०००३२; १९८९; पृष्ठे १९३+५; किंमत ३० रुपये.

* **स्वातंत्र्याचे भय**– भाषांतरकार– डॉ. आ. ह. साळुंखे; महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, नवीन प्रशासन भवन, मुंबई– ४०००३२; १९८८; पृष्ठे २७१+८; किंमत ३८ रुपये.

* **गडकऱ्यांची नाटके : चिंतन आणि आकलन**– डॉ. रू. पां. पाजणकर; महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, नवीन प्रशासन भवन, मुंबई– ४०००३२; १९८८; पृष्ठे ३४२+२; किं. ३६ रु.

* **विसरू म्हणतो विसरेना**– विजया काळे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार, पुणे– ३०; १९८९; पृष्ठे १४२; किंमत ५० रुपये.

* **खूणगाठी**– नीलिमा भावे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे– ४११०३०; १९८९; पृष्ठे ७०; किंमत ३५ रुपये.

* **कोण्या एका स्वप्नकाळी**– आशा दामले; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे– ४११०३०; १९८८; पृष्ठे ११४; किंमत ४५ रुपये.



अनुक्रमणिका





सार-संकलन

हिरोहिटो यांना अखेरचे अभिवादन

१९२६ पासून जपानचे अधिपती असलेल्या सम्राट हिरोहिटो ह्यांचे निधन ७ जाने. १९८९ रोजी झाले. त्यांच्या घराण्याचे मूळपुरुष सम्राट जिम्मू ह्यांच्यापासूनचे ते १२४ वे औरस वंशज. सूर्यदेवता अमतेरासू आणि वायुदेव सुसनू ह्यांच्यापासून ह्या राजवंशाची उत्पत्ती झाली अशी कथा आहे.

१९०१ साली त्यांचा जन्म झाला. विसावे शतक हे जपानच्या उत्कर्षाचे, पराक्रमाचे शतक आहे. हिरोहिटो ह्यांचा जीवनकाल ह्या गौरवगाथेने व्यापला आहे. पण एका अत्यंत नाटयपूर्ण क्षणी त्यांनी असाधारण धैर्य आणि शहाणपण दाखवून जपानला आणि कदाचित मानवतेला विनाशाच्या खाईपासून वाचविले आणि जपानच्या इतिहासाला एक वेगळे वळण दिले ही गोष्ट अनेकांच्या ध्यानात आलेली नाही.

१९२६ साली जेव्हा हिरोहिटो गादीवर आले तेव्हा जपान स्वतःच्या लष्करी सामर्थ्याच्या उन्मादाने झिंगलेले होते. १९४१ साली जपानने दुसऱ्या महायुद्धात प्रवेश केला आणि सम्राटांची इच्छा असती तरी त्यांना हे पाऊल उचलण्यापासून त्या वेळच्या जपानी कारभाऱ्यांना परावृत्त करता आले नसते. तसा प्रयत्न त्यांनी केला असता तर त्यांना बाजूला सारण्यात आले असते. कारण सर्वसाधारण राष्ट्रभक्त जपानी नागरिकांना हे युद्ध हवे होते. इतकेच नव्हे तर कोटयवधी आशियाई जनतेलाही हे युद्ध इष्ट वाटत होते. आशियावरील यूरोपची वसाहतवादी पकड नष्ट करण्याचा हाच एक प्रभावी मार्ग आहे अशी तिची धारणा होती. आणि ती खरी ठरलीही. दुसऱ्या महायुद्धानंतर आशियातील सर्व अंकित देश युरोपिअन साम्राज्यशाहीच्या मगरमिठीतून मुक्त झाले.

युद्धात जपानची सद्दी असेपर्यंत हिरोहिटो राजमंदिरातील मंद प्रकाशात वावरत होते. सार्वजनिक जीवनाच्या मंचावर त्यांना व्यक्तिशः कोणतीही भूमिका नव्हती. आपल्या राष्ट्राची आणि प्रजेची सेवा करायची

न. भा. ८

संधी त्यांना आली ती १९४५ साली. हिरोशिमा आणि नागासाकी ही शहरे अणु-बॉम्बने बेचिराख झाली होती. शत्रूने हे अमोघ अस्त्र निर्माण केले आहे हे जपानच्या युद्धधुरिणांना आणि जगाला स्पष्टपणे कळले होते. पण जपान शांततेसाठी बोलणी करायची तयारी, इच्छा असूनही, दाखवू शकत नव्हता. कारण अमेरिका 'बिनशर्त शरणागती'च्या मागणीपासून ढळायला तयार नव्हता. 'बिनशर्त शरणागती'ची नामुष्की स्वीकारावी की नाही हा जपानी धुरिणांपुढील पेच होता. त्यांच्यात एकमत होत नव्हते. पण बहुमत युद्ध चालू ठेवावे ह्या बाजूचे होते. एकमत, निदान 'सहमती' (कॉन्सेन्सस) झाल्याशिवाय निर्णय घ्यायचा नाही ही जपानची कार्यपद्धती होती.

अशा सहमतीवर आधारलेल्या निर्णयावर आपल्या अनुमतीचे शिक्कामोर्तब करणे एवढीच सम्राटांची पारंपरिक भूमिका असे. हिरोहिटो तिला चिकटून राहिले असते तर युद्ध रेंगाळत राहिले असते. जपानी प्रदेशावर आणखी काही डझन अणुबाँब टाकण्यात आले असते. ज्या वैज्ञानिकांनी ते बनविले होते त्यांना किरणोत्सर्गातून उद्भवणारे रोग किती दूरवर पसरत असतील ह्याचाही त्या वेळी अंदाज आला नव्हता. सोव्हिएट सैन्याच्या धाडी उत्तरेकडून दक्षिण आशियावर पसरल्या असत्या. चिनी कम्युनिस्ट त्या वेळी चिआंग-कै-शेक आणि जपान ह्या दोघांविरुद्ध एकदम लढत होते. त्यांचे साहाय्यक म्हणून सोव्हिएट सैन्य सर्व जपानव्याप्त प्रदेशात पसरले असते. पूर्व यूरोपप्रमाणे आशियाचा बराच भाग सोव्हिएट पकडीत गवसला असता. आणि आजपावेतो ही पकड घट्ट राहिली असती. उत्तर कोरियाचे उदाहरण आपल्या डोळ्यांपुढे आहे.

पण सम्राट हिरोहिटो यांनी आपल्या हातात सूत्रे घेतली. रेडिओवरून भाषण करून जपानने बिनशर्त शरणागती स्वीकारावी अशी सहमती आहे असे त्यांनी जाहीर केले. वस्तुस्थिती अशी नव्हती. 'युद्धपरिस्थिती

अनुक्रमणिका

जपानला अनुकूल आहे असे नाही ' आणि 'म्हणून ' जे असह्य आहे ते सहन करण्याचा निर्णय आपण केला आहे ' असे जेव्हा त्यांनी घोषित केले तेव्हा देहान्ताची सजा भोगण्याची मानसिक तयारी त्यांनी ठेवली होती. एखाद्या माथेफिरू राष्ट्रभक्त जपान्याने त्यांचा खून केला असता अशीही शक्यता होती.

दोस्त राष्ट्रांनी जपानचा ताबा घेतल्यानंतरही काही काळ काही अमेरिकनांची आणि बहुतेक ऑस्ट्रेलियनांची हिरोहिटो ह्यांना फाशी द्यावे अशी इच्छा होती. काही ज्येष्ठ जपानी मुत्सद्द्यांना आणि हिरोहिटो ह्यांच्या काही जिवलग मित्रांना फाशी देण्यात आलेही. विन्स्टन चर्चिल ह्यांनी पोट्सडाम येथे "जपानला स्वतः स्वाभिमानाशी सुसंगत अशा रीतीने शरण येण्याची संधी द्यावी" अशी सूचना केली, तेव्हा "जपानने स्वाभिमान बाळगावा ह्याला आता काही आधार राहिला नाही" असे उत्तर अमेरिकन राष्ट्राध्यक्ष ट्रुमन ह्यांनी दिले. पण अत्यंत खडतर परिस्थितीत हिरोहिटो ह्यांनी स्वाभिमान दाखविला. जपानमधील अमेरिकन सेनादलाचे प्रमुख मॅकार्थर ह्यांनी जेव्हा हिरोहिटो ह्यांनी आपल्यापुढे हजर व्हावे अशी आज्ञा फर्मावली तेव्हा ह्या बुटक्या जपानी माणसाने त्या उंच, धिप्पाड अमेरिकनाला आपल्या पहिल्या वाक्याने चितपट केले. दीनवाण्या शब्दांत अनेक केविलवाण्या सबबी आता आपल्याला ऐकवण्यात येतील अशी मॅकार्थर यांची अपेक्षा होती. सम्राटांनी शांतपणे उच्चारलेले पहिले वाक्य असे होते : "माझ्या प्रजाजनांवर जे काही दोषारोप करण्यात आले असतील त्यांचा ठपका संपूर्णपणे माझ्याकडे येतो."

पहिल्या महायुद्धानंतर जर्मन सम्राटाला पदच्युत करणे ही घोडचूक होती असे चर्चिल यांचे मत होते. कारण 'त्यांतून जी पोकळी निर्माण झाली तिच्यात कॉर्पोरल हिटलर पदन्यास करीत घुसला.' दुसऱ्या महायुद्धानंतर जपानशी जो शांततेचा तह झाला तेव्हा चर्चिल सत्तेवर नव्हते. तरीही तशाच प्रकारची चूक घडली नाही. ह्याचे एक कारण मॅकार्थरशी झालेल्या पहिल्या भेटीच्या वेळची सम्राट हिरोहिटो ह्यांची धीरगंभीर वर्तणूक. स्वतः सम्राटांनीच युद्धाचा परित्याग करण्यात पुढाकार घेतल्यामुळे जपानमध्ये लष्करशाहीचे पुनरुज्जीवन होण्याचा संभव नगण्य झाला.

जपानी लष्करशाहीची जागा जपानी व्यापारशाहीने घेतली. हिरोहिटो यांच्या विसाव्या शतकातील दीर्घ कारकीर्दीत ह्या व्यापारशाहीच्या परिणामांनी जपानचे परिवर्तन केले. ह्याला एकच उपमा साजेल आणि ती म्हणजे एकोणिसाव्या शतकात व्हिक्टोरिया राणीच्या कारकीर्दीत ब्रिटनचे झालेले परिवर्तन. ह्या दोन्ही सत्ताधीशांच्या अमदानीत त्यांचे राष्ट्र एका आंतरराष्ट्रीय आर्थिक महासत्तेत विकसित झाले. जपानचा झालेला विकास तुलनेने अधिकच असाधारण आहे. १९४५ साली जपानी सम्राटांनी निर्भयपणे निर्णय घेतला नसता तर आज कदाचित जपान एक किरणोत्सर्गी वाळवंट म्हणून राहिले असते. सबंध आशियात गोऱ्या माणसांविषयी केवळ विद्वेषाची भावना पसरली असती आणि आशियाचा मोठा भाग रशियन साम्राज्याचा अंकित म्हणून जगत असता.

सम्राट हिरोहिटो ह्यांनी ह्या सर्वांपासून सर्वांना वाचविले.

सोव्हिएट निवडणुका

सोव्हिएट रशियात ज्या निवडणुका नुकत्याच पार पडल्या त्यांचे स्वरूप काय होते? लोकशाही राज्यपद्धतीत नागरिक निवडणुकीच्या द्वारा दोन किंवा अधिक प्रतिस्पर्धी पक्षांतून एकाची निवड करून त्याच्याकडे एका विशिष्ट मुदतीपुरती सत्ता सोपवितात. निवडणूक होण्याच्या वेळी जो पक्ष सत्तेवर असतो, त्याच्याविरुद्ध जर तिचा निकाल गेला तर तो सत्तेवरून दूर जातो. सोव्हिएट युनियनमध्ये लोकशाही नाही. लोकशाही ही इष्ट गोष्ट असे सर्वसाधारणपणे मानण्यात येत असल्यामुळे आणि कम्युनिस्ट राजवटीत सर्व इष्ट गोष्टी शक्य तितक्या भरीव प्रमाणात एकत्र नांदत असतात अशी तिची व्याख्याच असल्यामुळे सोव्हिएट युनियनमध्येही लोकशाही असलीच पाहिजे हे सिद्ध होते. आता वास्तविक तेथे कम्युनिस्ट पक्षाची हुकुमशाही आहे. तेव्हा रशियात लोकशाही आहे हे सिद्ध करण्याचा सरळ आणि सोपा उपाय असा की कम्युनिस्ट पक्षाची हुकुमशाही हीच (खरी) लोकशाही असते अशी (खऱ्या) लोकशाहीची व्याख्या करणे. अमेरिका, ब्रिटन किंवा भारत ह्या देशांत जी साधी किंवा नुसती लोकशाही आहे तिच्याहून अर्थात ही (खरी) लोकशाही भिन्न आहे. हा भेद, स्पष्ट करण्या-

साठी (खऱ्या) लोकशाहीला 'जनतेची लोकशाही' असे नाव देण्यात येते.

रशियात, 'जनते'ची असली तरी लोकशाही असल्यामुळे, निवडणुका घ्याव्या लागतातच. सोव्हिएट संसदेसाठी झालेल्या आतापर्यंतच्या निवडणुकांत मतदारांना अनेक उमेदवारांमधून एकाची निवड करण्याची संधी नसे. कम्युनिस्ट पक्षाने नेमलेला एकच उमेदवार त्यांच्यापुढे असे आणि मतदारांना त्याच्या बाजूने किंवा त्याच्या विरुद्ध मतदान करता येत असे. कित्येक उमेदवार इतके 'लोकप्रिय' असत की ९९ टक्के किंवा अधिक मते मिळवून ते निवडून येत. सर्वच उमेदवार कम्युनिस्ट पक्षाने नेमलेले असले तरी ते सर्व पक्षाचे सदस्य असत असे नाही. पण अर्थात बहुसंख्य उमेदवार पक्षाचे सदस्य असत. ह्यामुळे सरकारी पक्षाचा पराभव होईल ही शक्यताच नसे.

गोर्बाचेव्ह ह्यांनी नवीन पद्धती सुरू केली आहे. अजूनही कम्युनिस्ट पक्षच उमेदवारांच्या नेमणुका करतो. नुकत्याच झालेल्या निवडणुकीत ८० टक्क्यांहून अधिक उमेदवार पक्षाचे सदस्य होते आणि उरलेल्या उमेदवारांची छाननी करण्यात आली होती. पण आता मतदारांना अनेक उमेदवारांमधून एका उमेदवाराची निवड करता येते आणि हा महत्त्वाचा बदल आहे.

सोव्हिएट मतदारांनी ह्या संधीचा फायदा करून घेतला हे निवडणुकीच्या निकालावरून दिसून येते. निदान वीस ज्येष्ठ पक्षाधिकारी निवडणूक हरले. लेनिनग्राड प्रादेशिक पक्षाचे प्रमुख आणि पोलिटब्यूरोचे (मतदानाचा हक्क नसलेले) सदस्य युरी सॉलॉनेव्ह हे जरी एकमेव उमेदवार होते तरी त्यांना ५० टक्के मते न मिळाल्यामुळे ते पडले. मॉस्को, कीव्ह, मिन्स्क इ. शहरांचे पक्षप्रमुख आणि बरेच प्रादेशिक पक्षप्रमुख यांचीही हीच गत झाली.

पुनर्रचनेच्या (पेरोस्टॉयका) दिशेने पक्षाला ढकलावे हे गोर्बाचेव्ह ह्यांचे ह्या निवडणुकीमागील एक उद्दिष्ट होते. जे उमेदवार ह्या म्हणजे संसदेसाठी झालेल्या, निवडणुकीत हरतील त्यांना 'कम्युनिस्ट पक्षातील त्यांच्या' स्थानापासूनही दूर व्हावे लागेल अशीही घोषणा करण्यात आली आहे. 'पक्षाच्या नेत्यावर पक्षाचा विश्वास तर असला पाहिजे, पण त्याच्यावर लोकांचाही विश्वास असला पाहिजे' हे तिच्यामागचे तत्त्व आहे. ह्या निवडणुकीत पक्षाचे अधिकारी असलेल्या उमेदवारांतील २० टक्के पडले. हरलेल्यांतील अनेकांचा पक्षाचे सदस्य असलेल्या प्रतिस्पर्ध्यांनीच पाडाव केला असल्यामुळे संसदेतील पक्षसदस्यांच्या संख्येवर ह्या निकालाचा फारसा परिणाम झाला नाही. पण पक्षाच्या अधिकारी-वर्गाची पुनर्रचना करण्याची संधी गोर्बाचेव्ह यांना ह्या निकालामुळे लाभली आहे यात शंका नाही. हरलेल्यांतील अनेक ज्येष्ठ पक्षनेते गोर्बाचेव्ह करू पाहणाऱ्या सुधारणांविषयी अनुत्साही होते अशी वस्तुस्थिती आहे. त्यामुळे गोर्बाचेव्ह यांच्या अडचणी कमी होतील.

जे ज्येष्ठ पक्षनेते पराभूत झाले त्यांतील अनेकजण जिंकण्यासाठी आवश्यक असलेली ५० टक्के अधिक १ एवढी मते न मिळाल्यामुळे पडले. मतदारांना निवड करण्याची संधी मिळावी म्हणून एकापेक्षा अधिक उमेदवारांना एकाच जागेसाठी उभे राहण्याची मुभा देण्यात आली होती. अनेक ज्येष्ठ पक्षनेत्यांनी ह्या अडचणीतून मार्ग काढण्यासाठी जेथे बिनविरोधात निवडणूक लढविता येईल अशा जागा स्वत:साठी पसंत केल्या. पण लोकांना आपली पसंती-नापसंती व्यक्त करण्याचा हक्क बजावायचा होता आणि तो त्यांनी बजावला. त्यांनी एकमेव उमेदवाराविरुद्ध मत नोंदवून त्यांना पराभूत केले. युक्रेनचा पक्षप्रमुख व्हलाडिमिर शेरबिट्स्की ह्यांनी अशीच एक जागा निवडणुकीसाठी पसंत केली होती. आणि ते निवडून आलेही. परंतु एकचतुर्थांश मतदारांनी त्यांच्याविरुद्ध मत नोंदवून आपली पसंती व्यक्त करण्याचा आपला हक्क बजावला.

निवडणुकीतील सर्वांत मोठा धक्का देणारा निकाल म्हणजे अखिल-मॉस्को मतदारसंघाचा. ही जागा बोरिस येल्टसिन यांनी लढविली आणि प्रचंड बहुमताने जिंकली. १८ महिन्यांपूर्वी त्यांची पोलिटब्यूरोमधून हकालपट्टी झाली होती. पक्षाच्या मॉस्को शाखेचे प्रमुख हे पदही त्यांच्यापासून काढून घेण्यात आले होते. ह्याचे कारण म्हणजे पक्षाच्या धोरणांवर आणि कार्यपद्धतीवर ते तोंडसुख घेत राहात. निवडणुकीची संधी साधून येल्टसिन यांनी सूड घेतला. पक्षाचे जे विशेषाधिकार आहेत त्यांच्याविरुद्ध त्यांनी जोराचा प्रचार केला. विशेषत: पुनर्रचना (पेरेस्ट्रॉयका) आणि खुलेपणा (ग्लासनॉस्ट) ह्यांच्या विरुद्ध असलेल्या पक्षातील नाफेरवादी गटावर त्यांचा विशेष कटाक्ष होता. उमेदवार म्हणून त्यांची नेमणूक होऊ नये ह्यासाठी केलेले प्रयत्न व्यर्थ ठरल्या-

अनुक्रमणिका





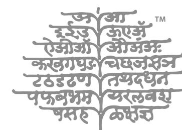
वर त्यांच्या पक्षविरोधी कारवायांची चौकशी करण्यासाठी एक आयोगही पक्षाने नेमला. पण ह्या सर्वाला ते पुरून उरले. निवडणुकीतील त्यांचा विजय विक्रमी ठरेल.

येल्टसिन लोकशाहीवादी आहेत असे म्हणण्यापेक्षा ते लोकांचा अनुनय करण्याच्या वृत्तीचे आहेत असे म्हणणे योग्य ठरेल. पण कम्युनिस्ट पक्षाच्या दृष्टीने त्यांचा मुख्य अपराध असा की पक्ष सोव्हिएट संसदेला जबाबदार असावा, संसद पक्षाला जबाबदार असू नये ही भूमिका ते मांडीत. कम्युनिस्ट पक्षाचे आतापर्यंतचे जे विशेषाधिकार होते ते गोर्बाचेव्ह ह्यांनाही छाटायचे आहेत. पण येल्टसिन ह्यांनी जी लोकप्रियता संपादन केली आहे तिचा वापर ते गोर्बाचेव्ह यांच्या विरुद्धही करू शकतील अशी भीती गोर्बाचेव्ह यांना असणार.

संसदेचे अधिवेशन मे महिन्यात भरेल. सदस्यांना दोन कामे तातडीने करावी लागतील. एक म्हणजे नवीन कार्यकारी अध्यक्ष निवडावा लागेल. हे पद अर्थात गोर्बाचेव्ह यांच्याकडे जाईल. दुसरे काम म्हणजे ५४२ सदस्यांचे 'वरिष्ठ सोव्हिएट' त्यांना निवडावे लागेल. संसद (म्हणजे काँग्रेस) हे अधिक व्यापक मंडळ आहे आणि वर्षातून फक्त एकदा आणि काही दिवसांसाठी म्हणून त्याच्या बैठकी होतात. वरिष्ठ सोव्हिएटची अधिवेशने वर्षातून दोनदा होतात. प्रत्येक अधिवेशन चार महिन्यांचे असते. विधेयक बनविणे, त्याच्यात दुरुस्त्या करणे, कायदे करणे ही कामे वरिष्ठ सोव्हिएट करते.

तेव्हा संसदेतून वरिष्ठ सोव्हिएटपर्यंतची मजल कोण मारतात ह्यावर गोर्बाचेव्ह यांची सत्ता किती निरंकुश असेल हे अवलंबून राहील. प्रतिस्पर्धी उमेदवारांमधून निवड व्हावी ही योजना करण्यामागचा गोर्बाचेव्ह यांचा उद्देश सार्वजनिक प्रश्नांच्या चर्चेला वाव द्यावा हा होता. चर्चा एकदा सुरू झाली की सत्ताधीशाला सोयीचे असेल अशा ठिकाणी नेमकेपणे ती थांबविता येत नाही. पण गोर्बाचेव्ह ह्यांना लोकांनी निवडलेल्या प्रतिनिधींकडून त्रास होईल अशी फारशी शक्यता नाही. मतदारांनी इतक्या ज्येष्ठ पक्षनेत्यांना धूळ चारली हे कम्युनिस्ट पक्षातील सर्वच पदाधिकाऱ्यांपुढे उभे राहिलेले भयचिन्ह आहे. सर्व सुधारणा थोपवून धरण्यासाठी पक्षातील नाफेरवादी गट संघटित झाला तर पक्ष दुभंगेल.

० ० ०





Registered No. SAT-3/89

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.